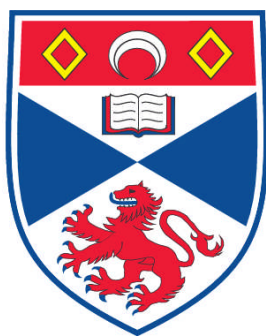


**LES PHILOSOPHES DE L'EXIL RÉPUBLICAIN ESPAGNOL
DE 1939
AUTOUR DE JOSÉ BERGAMÍN, JUAN DAVID GARCÍA BACCA ET
MARÍA ZAMBRANO (1939-1965)**

Salomé Føehn

**A Thesis Submitted for the Degree of PhD
at the
University of St. Andrews**



2012

**Full metadata for this item is available in
Research@StAndrews:FullText
at:**

<http://research-repository.st-andrews.ac.uk/>

Please use this identifier to cite or link to this item:

<http://hdl.handle.net/10023/2551>

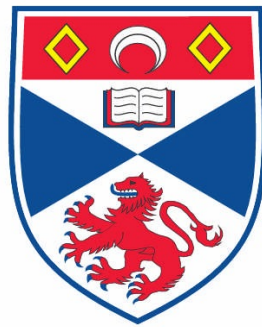
This item is protected by original copyright

**This item is licensed under a
Creative Commons License**

*Les philosophes de l'exil républicain espagnol
de 1939*

Autour de José Bergamín, Juan David García Bacca et María Zambrano
(1939-1965)

Salomé FœHN



University of St Andrews
Université Paris III – Sorbonne Nouvelle

2012

Les philosophes de l'exil républicain espagnol de 1939.
Autour de José Bergamín, Juan David García Bacca et María Zambrano
(1939-1965)

A dissertation submitted at the University of St Andrews and
at the Université Paris III – Sorbonne Nouvelle
within the international 'co-tutelle' framework
with the requirements of the degree of Doctor of Philosophy
in the Faculty of Arts,
Department of Spanish.

Approved *summa cum laude*

on November 26, 2011

in Paris.

Examination board: Professor Manuel AZNAR SOLER (Universitat Autònoma de Barcelona),
Professor Nigel DENNIS (University of St Andrews), Dr Ricardo FERNANDEZ (University
of St Andrews), Professor Marie FRANCO (Université Paris III – Sorbonne Nouvelle),
Professor Serge SALAÜN (Université Paris III – Sorbonne Nouvelle).

1. Candidate's declarations:

I, Salomé Foehn, hereby certify that this thesis, which is approximately 200, 000 words in length, has been written by me, that it is the record of work carried out by me and that it has not been submitted in any previous application for a higher degree.

I was admitted as a research student in September 2007 and as a candidate for the degree of Doctor of Philosophy in September 2007; the higher study for which this is a record was carried out in the University of St Andrews between 2007 and 2011.

Date signature of candidate

2. Supervisor's declaration:

I hereby certify that the candidate has fulfilled the conditions of the Resolution and Regulations appropriate for the degree of Doctor of Philosophy in the University of St Andrews and that the candidate is qualified to submit this thesis in application for that degree.

Date signature of supervisor

3. Permission for electronic publication: *(to be signed by both candidate and supervisor)*

In submitting this thesis to the University of St Andrews I understand that I am giving permission for it to be made available for use in accordance with the regulations of the University Library for the time being in force, subject to any copyright vested in the work not being affected thereby. I also understand that the title and the abstract will be published, and that a copy of the work may be made and supplied to any bona fide library or research worker, that my thesis will be electronically accessible for personal or research use unless exempt by award of an embargo as requested below, and that the library has the right to migrate my thesis into new electronic forms as required to ensure continued access to the thesis. I have obtained any third-party copyright permissions that may be required in order to allow such access and migration, or have requested the appropriate embargo below.

The following is an agreed request by candidate and supervisor regarding the electronic publication of this thesis:

- (i) Access to printed copy and electronic publication of thesis through the University of St Andrews.

Résumé – LES PHILOSOPHES DE L'EXIL REPUBLICAIN ESPAGNOL (1939 – 1965)

Les philosophes de l'exil républicain espagnol appartiennent au camp des défenseurs de la Seconde république légitimement proclamée le 14 avril 1931 et, plus largement, de la lutte anti-fasciste des années trente. Ils se trouvent au côté du « peuple » lors de la guerre civile, qui dure trois ans. La victoire en 1939 du Général Francisco Franco, soutenu par l'Allemagne nazie et par l'Italie fasciste, les forcent à fuir l'Espagne en 1939 – au péril de leur vie. Certains intellectuels connaîtront les camps de concentration français, mais la plupart trouveront refuge en Amérique latine, en particulier au Mexique et au Vénézuéla. En exil, ils jurent de rester fidèles à la Seconde république et à l'esprit du peuple espagnol.

Ces philosophes appartiennent au camp des vaincus, à l'instar de tous ceux qui, mus par des idéaux progressistes et d'humanité, partout en Europe se sont élevés contre la barbarie fasciste. C'est pourquoi leurs œuvres respectives demeurent aujourd'hui encore inconnues dans leur quasi intégralité – malgré les tentatives de « récupération » menées tout au long des cinquante ou soixante dernières années pour promouvoir leur pensée auprès d'un lectorat plus large.

Au contexte de crise historique de l'entre-deux guerres, s'ajoute la situation particulière de la philosophie espagnole proprement dite. En effet, celle-ci n'est institutionnalisée que dans le premier tiers du vingtième siècle : on voit alors apparaître l'École de Madrid et l'École de Barcelone. L'Espagne en ce sens rattrape le « retard » pris par rapport aux autres pays européens, notamment l'Allemagne. Aussi la génération des philosophes que j'étudie, nés autour de 1900, est-elle la première bénéficiaire de cette politique de renouveau culturel et intellectuel : au moment où éclate la guerre d'Espagne, ce sont des philosophes professionnels jouissant d'une reconnaissance internationale qui s'engagent dans le conflit. Par conséquent, l'oubli qui recouvre leurs noms n'est pas seulement dû aux dramatiques circonstances historiques et politiques de la première moitié du vingtième siècle : il est également dû aux limites de la philosophie académique.

L'expérience de l'exil elle-même, à mon sens, s'avère un catalyseur : ceux-ci visent à s'émanciper des conventions académiques pour philosopher de façon autonome, c'est-à-dire en espagnol et dans l'esprit du peuple. Cet idéal de liberté est à n'en pas douter à la source de la « raison poétique », véritable invention de l'exil républicain espagnol.

Mots-clés : Philosophie espagnole du 20^{ème} siècle en exil ; littérature espagnole du 20^{ème} siècle en exil ; « Espagne pèlerine » ; exil républicain espagnol de 1939 ; histoire de la pensée européenne contemporaine ; José Bergamín ; José Ferrater Mora ; Juan David García Bacca ; María Zambrano.

Abstract – SPANISH REPUBLICAN PHILOSOPHERS IN EXILE (1939 – 1965)

Spanish Republican philosophers in exile defended the Second Republic, legally proclaimed on April 14, 1931. They embraced the anti-fascist cause rising in the 1920s and the 1930s in Europe. During the Civil War, which lasted three years, they stood among the people. 1939 saw the victory of General Francisco Franco, supported by Nazi Germany and the Italy of Mussolini. Threatened with death, they had no choice but to escape from Spain. Some intellectuals experienced French concentration camps but, for the most part, they found refuge in Latin America, especially in Mexico and Venezuela. In exile, they swore to remain loyal to the Second Republic and to the spirit of the Spanish people.

Moved by liberal views and humane ideals, these philosophers belonged to the vanquished, as those everywhere in Europe who rose against Fascist barbarity. As a result, their respective works are still widely unknown today – despite relentless efforts made to promote their thought to a larger audience for over half a century.

In addition to the historical context of crisis during the interwar period, the situation of Spanish philosophy itself is suggestive. Indeed, Spanish philosophy was institutionalised at the beginning of the twentieth century only : the Schools of Madrid and Barcelona were created. These politics of cultural and intellectual renovation were first bestowed upon the generation of philosophers I study, born in the 1900s. When the Spanish War erupts, they had become professionals of international recognition. This shows the actual limits of academic philosophy, incapable of acknowledging unorthodox ways of philosophising.

The experience of exile itself serves in my opinion as a catalyst : Spanish Republican philosophers in exile seek emancipation from academic conventions to philosophise freely ; that is, in Spanish and according to the spirit of the people. No doubt « poetic reason » – the true invention of Spanish Republican exile – stems from this ideal of autonomous thinking.

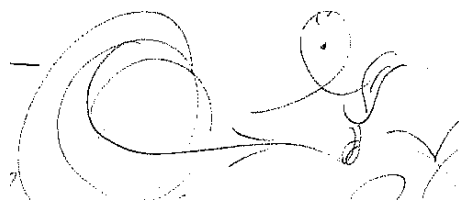
Keywords : 20th century Spanish philosophy in exile ; 20th Spanish literature in exile ; « Pilgrim Spain » ; Spanish republican exile of 1939 ; history of European contemporary thought ; José Bergamín ; José Ferrater Mora ; Juan David García Bacca ; María Zambrano.

Remerciements

Je tiens à remercier en tout premier lieu mes directeurs de recherche, M. Serge Salaün et M. Nigel Dennis pour leur patience et leur compréhension, pour la confiance et la liberté qu'ils m'ont accordées tout au long de ces quatre ans : jamais ce travail n'aurait pu s'entreprendre dans l'esprit international qui est le sien sans eux.

Je remercie également la Société des Hispanistes Français, la Fondation Stevenson ainsi que la Fondation María Zambrano à Vélez-Málaga, dont l'accueil chaleureux compensait chaque jour le "froid" de l'hiver andalou et la Fondation Juan David García Bacca à Caracas.

Je remercie mes amis d'Écosse et d'Angleterre, de France et d'Espagne, en particulier Adèle Müller, Anita Soto, Camille Chaumeron, Carlos Beorlegui, Daniela Omlor, Eduardo Tasis, Françoise Étienvre, Jacques Madelain, Jennifer Cadman, Julia Ruiz, Mélanie Foehn, Myriam Tanant, Paddy Carpenter, Peter Clark, Philip Kao et Aixa, Yves Roullière, qui par leur amitié, leur confiance, leur soutien, leur disponibilité m'ont encouragée toutes ces années.



À mes parents.

À Mélanie, Jean-Robin et Laurie-Anne.

Table des matières

INTRODUCTION LES PHILOSOPHES DE L'EXIL REPUBLICAIN ESPAGNOL ET LA « CONDITION EXILIQUE »	13
--	----

PREMIERE PARTIE LA PHILOSOPHIE DE L'EXIL REPUBLICAIN ESPAGNOL : UNE PHILOSOPHIE FANTOME ?	25
---	----

CHAPITRE 1 VERS UNE HISTORIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE DE L'EXIL REPUBLICAIN ESPAGNOL OU POURQUOI IL N'Y A PAS DE PHILOSOPHIE ESPAGNOLE	29
---	-----------

<i>A. La philosophie de l'exil républicain espagnol : entre lettre morte et réhabilitation historique ?</i>	33
1. Autour de l'hispanisme philosophique en Espagne et en France	35
2. Proposition pour une historiographie philosophique de l'exil républicain espagnol	41
3. Le philosophe, un « chercheur d'or »	46
<i>B. La philosophie au-delà de l'Université : la pensée dispersée de l'exil républicain</i>	48
1. La philosophie comme exigence vitale	54
2. L'« humanisme transcendantal », substrat de la pensée républicaine en exil	59
3. L'exil ou l'absence de fond dans la philosophie occidentale	62

CHAPITRE 2 1939, UN « MOMENT » PHILOSOPHIQUE POUR LES INTELLECTUELS REPUBLICAINS ESPAGNOLS EN EXIL	67
---	-----------

<i>A. L'exil, « constante » et « catégorie » de la pensée philosophique espagnole ?</i>	74
1. Le regard des historiens sur la question des philosophies nationales	75
2. L'exil comme « constante » et comme « catégorie »	77
3. 1939 : la « redécouverte de l'Amérique »	79
<i>B. La théorie gaosienne des deux patries : l'exil comme « success story »</i>	84
1. La notion de « transtierro » chez José Gaos : théorie ou mythe ?	87
2. Philosopher en espagnol : un projet pour l'hégémonie culturelle en exil ?	94
3. Gaos et García Bacca : philosophie hispanique contre philosophie en espagnol	101

CHAPITRE 3 DE LA LOGIQUE SYMBOLIQUE AU LOGOS POETIQUE	111
--	------------

<i>A. La philosophie comme nécessité vitale</i>	116
1. Anthropologie philosophique et théorie du langage dans <i>Introducción al filosofar</i> (1939) de García Bacca	121
2. García Bacca, « disciple » de Bergamín	136
3. De la raison suffisante à la raison ludique	142

<i>B. Le poète, « être des frontières »</i>	152
1. Jacques Maritain et <i>Les frontières de la poésie</i> (1927)	155
2. <i>Autour des Tres sonetos a Cristo crucificado ante el mar</i>	161
3. <i>Vers une écriture de l'exil ?</i>	171

2^{EME} PARTIE ESPAÑA PEREGRINA », PAYSAGE DE DESIR DE L'EXIL REPUBLICAIN ESPAGNOL 185

CHAPITRE 1 PHILOSOPHIE DE L'EXIL ET « PEREGRINATION ». HOMO VIATOR REVISITE 193

<i>A. Homo viator ou le pèlerinage comme motif littéraire</i>	194
1. L'exil « comme constante et comme catégorie »	204
2. Homo viator comme « métaphore absolue » de l'exil républicain espagnol	207
<i>B. D'un ordre à l'autre : vers une transposition philosophico-poétique chez Juan David García Bacca</i>	219
1. De l'impossibilité d'une phénoménologie littéraire selon Juan David García Bacca ou pourquoi philosophie et poésie se regardent en chiens de faïence	221
2. Vérité et vraisemblance. De l'essentielle irrévérence de l'art envers la réalité	227
3. D'un ordre à l'autre : vers une transposition philosophico-poétique de la réalité	232
<i>C. Symphilosophie de l'Espagne pèlerine : le nomadisme intellectuel des philosophes de l'exil républicain espagnol</i>	236
1. Un cosmopolitisme enraciné : la question de la langue philosophique	242
2. La traduction comme « laboratoire idéal » : réception des courants philosophiques d'après-guerre dans le contexte de l'exil républicain espagnol	259

CHAPITRE 2 1939-1965 LES VOIX/VOIES D'ESPAÑA PEREGRINA 279

<i>A. Vérité et histoire : Imaz et Larrea dans España Peregrina</i>	280
1. Vérité de chair contre vérité de chaire chez Eugenio Imaz	280
2. Larrea et España peregrina	282
<i>B. À la recherche d'une philosophie espagnole</i>	290
1. Constructions philosophiques autour d'Antonio Machado dans le contexte de l'exil républicain espagnol : entre sénéquisme radical et humanisme transcendantal	293
2. De la raison ludique à la raison poétique : José Bergamín, philosophe taurin	298
3. « Philosophe, c'est faire danser les idées »	308
<i>C. « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher » : la philosophie pèlerine des exilés républicains espagnols comme « contre-philosophie »</i>	311

3EME PARTIE LA RAISON POETIQUE : UNE INVENTION DE L'EXIL REPUBLICAIN ESPAGNOL DE 1939 329

CHAPITRE 1 SENEQUE ET L'EXIL. AUTOUR DE LA « RAISON MEDIATRICE »	331
<i>A. Renaissance intellectuelle et crise dans <i>El pensamiento vivo de Séneca</i> (1944) de María Zambrano : la question de l'inventivité en philosophie</i>	335
<i>B. De la philosophie : l'écriture de l'exil dans la correspondance de María Zambrano avec Ferrater Mora (1944-1967)</i>	344
Tableau 1 La philosophie et l'exil dans la correspondance de María Zambrano à Ferrater Mora	353
1. La condition exilique : philosopher dans l'absolu ?	354
2. Le fantasme du retour	358
3. Autour de la mort d'Ortega	362
CHAPITRE 2 SPAGNA. PENSIERO, POESIA E UNA CITTA. LE LIVRE « ITALIEN » (ET OUBLIE) DE MARIA ZAMBRANO	367
<i>A. Le temps, l'amour, la mort : la Célestine, entremetteuse de songes</i>	371
<i>B. Philosophie et divagation poétique dans « Un capítulo de la palabra : el idiota »</i>	379
<i>C. Emilio Prados, « parfait mendiant »</i>	386
<i>D. Philosophes de l'Espagne et philosophes en Espagne : Unamuno et Ortega</i>	391
1. Poète incertain, mystique raté : Unamuno, conscience de l'Espagne	392
2. « Ne pas endurer la métaphysique, mais la faire » : María Zambrano et la double vocation d'Ortega	397
CONCLUSION ENTRE L'ESPRIT ET LA LETTRE (MORTE)	407
BIBLIOGRAPHIE	423
ANNEXES	439
ANNEXE 1 CORRESPONDANCE DE MARIA ZAMBRANO A JOSE FERRATER MORA	439
ANNEXE 2 LETTRE INEDITE DE JOSE BERGAMIN A MARIA ZAMBRANO	485
ANNEXE 3 LETTRE DE JOSE BERGAMIN A JUAN DAVID GARCIA BACCA (ET POEME DEDICACE)	489
INDEX	491
ABSTRACT	499

Introduction

LES PHILOSOPHES DE L'EXIL REPUBLICAIN ESPAGNOL ET LA « CONDITION EXILIQUE »

La respuesta, la misma que tendría que dar a quien le preguntase, que por qué es hombre o que por qué ha nacido, si fuera encontrado un día sobre las aguas o arrojado por las ondas, ofrecido por ellas como un extraño ser salvado de algún naufragio o superviviente de alguna isla sumergida : algo que el abismo de la muerte se ha negado a tragar y la vida lleva y sostiene. Y así, el exiliado está ahí como si naciera, sin más última, metafísica, justificación que ésa : tener que nacer como rechazado de la muerte, como superviviente ; se siente, pues, casi del todo inocente, puesto que ¿ qué remedio tiene sino nacer ? Esto está más allá y sobre toda razón justificante.

María ZAMBRANO

L'existence même d'une philosophie espagnole est contestée, pour ne pas dire ridiculisée. La philosophie qui se prétend universelle admet l'existence de peuples philosophiques. C'est sous-entendre à l'heure des histoires mondiales de la philosophie que d'autres peuples sont incapables, eux, de philosopher. Les Espagnols appartiendraient à la deuxième catégorie, celles des peuples non philosophiques. Le problème de la philosophie de l'exil républicain espagnol me semble lié non seulement aux lacunes « historiques » de l'histoire de la philosophie, mais également à un problème de nature méthodologique. L'exil permet à la fois de mettre en évidence le problème de la réception en philosophie et l'exacerbe : en quoi une pensée est-elle recevable ? Peut-elle l'être au détriment d'une autre ?

Il existe, selon moi, une philosophie de l'exil républicain espagnol.

Seulement, chaque terme de l'énoncé est problématique. La philosophie espagnole ne figure pas dans l'histoire de la philosophie ; les philosophes de l'exil républicain s'insèrent difficilement dans l'histoire de la philosophie péninsulaire, en raison même de leur condition d'exilés. Enfin, la production culturelle de l'exil républicain a longtemps été occultée par le régime franquiste ; en outre, la récupération qui a cours pendant la Transition démocratique est loin d'être homogène.

Au premier stade de ma recherche pourtant, je crois pouvoir évacuer la question qui, précisément, sous-tend ma thèse : non pas « existe-t-il une philosophie

espagnole ? » mais « pourquoi la philosophie espagnole n'existe-t-elle pas » ? Le prisme de l'exil semblait reléguer la question de l'« être espagnol » à un plan secondaire. En réalité, c'est tout le contraire qui se passe : la génération d'intellectuels nés en 1900 est plus que jamais attachée à la terre natale.

À la lecture de l'œuvre de María Zambrano, j'ai compris que j'avais manifestement fait fausse route : à mesure que perdure l'expérience de l'exil, l'herméneutique historique et la pensée de la crise cède le pas à une métaphysique de l'exil. Pour confirmer ces observations, encore fallait-il étendre mes recherches à d'autres philosophes.

Dans un premier temps, c'est l'irrévérence envers l'orthodoxie philosophique qui me frappera. À travers les textes de Zambrano, de García Bacca et de Bergamín, la philosophie n'apparaît pas comme le discours désincarné de la science (ce à quoi elle semble néanmoins aspirer sous d'autres plumes républicaines en exil, comme celle de Gaos) ; le propos s'ancre de manière implicite et détournée dans l'histoire, au même titre que toutes les autres productions culturelles « universelles » de l'esprit humain. L'effort d'abstraction en lui-même semble moins spéculatif (visant un universel objectif) que réflexif ou « spéculaire » (réfléchissant un universel subjectif). En quoi peut-on, alors, dire que l'exil est le catalyseur de la philosophie de l'authentique Espagne, celle de l'exil républicain espagnol, précisément ?

Dans un second temps, j'ai dû admettre le versant « religieux » de la philosophie de l'exil républicain espagnol. Bergamín et Larrea sont ouvertement catholiques, María Zambrano se tourne vers la pensée et la mystique orientales, García Bacca développe une forme de « panthéisme » *sui generis*, tous reconnaissent une forme de transcendance (historique) dans l'immanence (l'existence d'un individu ou d'un peuple). Je tâcherai de montrer que la philosophie de l'exil républicain espagnol est « existentielle » en ce sens que l'expérience vitale prime sur la logique discursive et la réflexion. L'enjeu métaphysique n'est pas de reconnaître l'historicité ou la temporalité de l'être, car la langue espagnole l'exprime déjà à travers la double expression sémantique de l'être, « ser y estar ». Il s'agit pour ces philosophes de formuler en

termes techniques la métaphysique sous-jacente à la langue espagnole. Cette métaphysique en espagnol, paradoxalement, est contemporaine à la crise de la métaphysique.

À un stade plus avancé de ma recherche, je me suis alors intéressée plus spécifiquement au contexte culturel de l'exil républicain espagnol : les philosophes participent activement à la tentative des intellectuels de redéfinir l'identité espagnole en fonction des valeurs républicaines. L'historiographie espagnole de l'exil républicain ne met pas en valeur les contributions de ces philosophes à ce débat, qui paraissent dans des revues alliant philosophie et littérature. Je mettrai pour ma part en évidence la généalogie et la durée de ce projet. Entre 1939 et 1965, les titres des ouvrages publiés, l'invention de l'« Espagne pèlerine » et de la raison poétique situe l'approche philosophique à un niveau collectif, si bien que García Bacca emploie le terme de *symphilosophie*. Mon intention n'est pas d'uniformiser des pensées hétérogènes, mais de suggérer, au contraire, que certains rapprochements improbables, notamment celui que j'esquisse entre Bergamín et García Bacca, soulèvent des pans insoupçonnés de la pensée contemporaine que la norme académique tend précisément à minimiser.

À bien des égards, les philosophes de l'exil républicain ne traitent en somme *que* de l'Espagne ; plus précisément, du peuple espagnol vaincu par les puissances fascistes. Ils rejoignent, en cela, la pensée de la crise, dont Hannah Arendt est sans doute la plus célèbre représentante : au moins indirectement, les philosophes de l'exil républicain portent un témoignage sur leur temps.

La philosophie de l'exil républicain espagnol de 1939 est une philosophie de l'exil au double sens du terme : produite en exil, elle offre un regard nouveau sur le réel, essentiellement poétique.

L'exil peut-il *ne pas* être politique ?

En 2009, dans *The politics of exile in Latin America*, Mario Sznajder et Luis Roniger répondent par la négative. Tout exil est *par essence* politique : c'est un mécanisme régulateur des systèmes gouvernementaux incapables de créer des modèles de participation pluralistes et inclusifs (Mario Sznajder et Luis Roniger, 2009, 2). Il faut

bien reconnaître que le propos des auteurs n'est pas *immédiatement* applicable à l'exil républicain espagnol : il concerne directement l'Amérique latine et seulement indirectement l'Espagne. Qui plus est, l'exil est à entendre, ici, au sens restrictif d'exil politique, c'est-à-dire d'exil des acteurs politiques latino-américains, également intellectuels reconnus pour certains.

Néanmoins, l'ouvrage de Sznajder et Roniger propose une alternative à l'approche conventionnelle de la question de l'exil républicain espagnol : il ne s'agit ni d'histoire culturelle ni d'histoire de la philosophie, mais de sociopolitique de l'exil. En outre, – même s'il est vrai qu'il n'y a pas de ligne de démarcation nette dans la réception des travaux historiographiques et des études spécialisées – la perspective « américaine » des auteurs¹ permet de compléter l'historiographie de l'exil républicain espagnol accessible en France, aujourd'hui essentiellement européenne, écrite en langue espagnole ou française – souvent à l'exclusion de la production anglophone.

Malgré ces réserves, la perspective d'ensemble de l'ouvrage s'avère, à mon sens, suffisamment ample pour appréhender l'exil républicain espagnol au niveau mondial – de l'extérieur, pour ainsi dire : quel rôle les intellectuels républicains ont-ils joué dans l'après-guerre au sein des réseaux occidentaux, à l'échelle internationale ? En tant qu'acteurs culturels et académiques, ont-ils tiré profit de leur situation ou l'exil a-t-il au contraire contribué à les isoler ?

C'est tant la réflexion critique autour de la « condition exilique » dans sa spécificité hispanique qui m'intéresse dans l'analyse préliminaire de Sznajder et Roniger, que l'étude de la terminologie usuelle : faut-il parler d'exil, ou de diaspora républicaine ?

Non sans rapport avec la perspective philosophique que je vais développer dans mon travail, l'ouvrage de Mario Sznajder et Luis Roniger pose d'emblée l'exil dans sa dimension « ontologique » et existentielle – notamment par le biais de la langue : contrairement à la plupart des principales langues européennes, la langue

¹ Nombreux sont les philosophes espagnols à avoir occupé durablement, après 1939, des chaires universitaires en Amérique comme José Ferrater Mora et Juan David García Bacca, qui se sont intéressés à l'histoire des idées de leur pays d'accueil. Ainsi, le second a publié une *Anthologie de la pensée vénézuélienne* et *Los clásicos griegos de Miranda*.

castillane permet de jouer sur le paradoxe métaphysique qui affecte l'exilé, une expérience de la solitude et du déracinement et de la privation du temps. Ainsi, pour le poète cubain Octavio Armand, « être [dans l'exil] c'est ne pas être [quelque part] » : « ser es no estar ». Paraphrasant Sophia McClennen, les auteurs remarquent que l'état d'exil revient à annuler l'existence de l'individu : « être *c'est* ne pas être » dans le cas de l'exil hispanophone (Mario Sznajder et Luis Roniger, 2009, 11). Et de commenter : « ce n'est pas un hasard si la condition exilique est devenue un paradigme-clé de la condition humaine, surtout à travers la séparation, l'aliénation et la marginalisation aussi bien que du déplacement, du remplacement et de la migration » (Mario Sznajder et Luis Roniger, 2009, 12).

Ayant passé en revue les entrées latine, anglaise, française et italienne, les auteurs observent qu'en espagnol, le terme d'exil est fortement lié à celui de *destierro* :

En espagnol, le terme d' "exil" est lié à et précédé du terme de *destierro*, qui signifie la séparation d'une personne de la terre dans laquelle il ou elle vit ; c'est une expatriation pour raisons politiques. Il met ainsi la dimension territoriale au cœur du phénomène de l'exil. Le verbe "desterrar" [...] implique une dimension juridique qui oblige ceux considérés comme "nuisibles" socialement, moralement, ou politiquement de quitter un territoire ou un lieu défini. La peine du *destierro* peut impliquer une déportation qui peut être provisoire ou à vie. Depuis l'époque impériale romaine, dans la province ibère, le "destierro" a acquis le sens de bannissement d'un individu pour une période donnée – brève, longue ou perpétuelle – à un éloignement de son lieu de résidence. Parmi les variantes, on compte la "déportation" (autrement dit, l'expulsion qui prend place par le biais d'un port à traverser la mer) ou la "relégation" (autrement dit, le déplacement à un autre endroit expressément désigné).

Bien que ce soit un motif juridique clairement défini, présent dans la loi, à l'époque contemporaine, le "destierro" en est aussi venu à signifier une décision volontaire de quitter la terre "pour ne jamais revenir". Néanmoins, cela s'accompagne d'une puissante signification coercitive projetant un sentiment d'aliénation et a même pu être utilisé métaphoriquement. [...] Sophia McClennen cite l'exilé cubain Guillermo Cabrera Infante, qui fit remarquer que jusqu'en 1956, le mot d' "exil" ne figurait pas dans le *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*. Quand enfin ce fut le cas, c'était en référence à la condition exilique et non à l'individu exilé. Même si les racines de ce travers sémantique remontent bien loin dans le temps aux usages linguistiques de l'espagnol depuis le Moyen-Âge, il n'en demeure pas moins que, sans doute, l'explication de Cabrera Infante possède un fond de vérité, qui affirme que la dictature du Général Franco

se désintéresse complètement de la condition de ceux exclus d'Espagne pour des raisons politiques. Les dirigeants autoritaires ont tendance à ne pas reconnaître les exilés en tant qu'interlocuteurs politiques légitimes² (Mario Sznajder et Luis Roniger, 2009, 14-15).

Avant d'acquérir une connotation politique dans la modernité, l'exil renvoie sémantiquement à la peine juridique du « destierro ». L'éloignement de la terre natale est donc ce qui, dans la langue espagnole, génère *a priori* le sentiment d'exil, avant même que la situation ne soit effective en soi. C'est une remarque particulièrement utile en ce qu'elle illumine la notion d' « Espagne pèlerine » que j'analyse à partir de l'étude de Marc Crépon dans *Le malin génie des langues*. L'auteur y compare le sentiment d'exil chez les philosophes et poètes juifs allemands persécutés par le nazisme : si les premiers gardent une confiance intacte en la langue allemande, les seconds, en revanche, la jugent irrémédiablement « souillée » par l'expérience nazie, de sorte qu'une refonte intégrale s'impose. Pour les intellectuels espagnols, le fondement même de la langue castillane est non seulement intact, mais il faut encore le formaliser dans une métaphysique explicite.

De fait, dans *Los bienaventurados* de María Zambrano (1990), l'exil est présenté comme une expérience initiatique ; l'ultime étape parachève l'exil comme expérience

² « In Spanish, the term *exile* is linked with and preceded by the term of *destierro*, meaning the separation of a person from the land in which he or she lives ; expatriation, for political reasons. It thus centralizes the territorial dimension as the core of the phenomenon of exile. The verb *desterrar* [...] implies a juridical action that obligates those considered to be “damaging” socially, morally, or politically may imply a translocation that may be temporary or for life. Since Roman imperial times, in the Iberian realm, *destierro* has acquired the meaning of banning of an individual for a certain period – short, long or perpetual – to a certain distance from his or her place of residence. Variants involved “deportation” (i.e, expulsion taking place through a port to a place across the sea) or “relegation” (i.e, a translocation to another specified place).

Although it is a clearly recognized juridical figure, present in penal codes and regulations, in modern times *destierro* also came to signify a voluntary decision, in which the individual leaves the land, “never to return”. However, it often involved a strong sense of coercion, which projected a feeling of alienation and could be used even metaphorically. [...] Sophia McClennen quotes the Cuban exile writer Guillermo Cabrera Infante, who pointed out that until 1956, the word exile was not included in the *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*. When it was finally included, it referred to the exilic condition and not to an exiled individual. Even though the roots of this semantic bias go far back in time to the linguistic uses of Spanish since the Middle Ages, perhaps Cabrera Infante's explanation that General Franco's dictatorship ignored the condition of those exiled from Spain for political reasons has a kernel of truth. Authoritarian rulers tend to disregard exiles as legitimate political interlocutors. »

de la pure présence. Ce versant métaphysique de l'exil se double d'une herméneutique de l'histoire jusque dans les années soixante. « Dépouillé » de son être mais ayant acquis une vision totale, l'exilé se trouverait au cœur de la condition humaine, que la philosophe définit comme « naissance impure, mort certaine et, entre les deux, subir l'injustice »³ (María Zambrano, 1955, 395). L'exil est « réussi » du moment où l'exilé accepte sa condition dans sa totalité. C'est alors qu'il prend place parmi les bienheureux. Cette nouvelle vision lui permet de pénétrer les entrailles historiques et ainsi sauver l'histoire authentique de l'Espagne et de l'Occident.

Mario Sznajder et Luis Roniger distinguent entre la situation de l'exil et celle de la diaspora. Ils écartent une première caractérisation, trop schématique, selon laquelle la diaspora renvoie à des réseaux de compatriotes à l'étranger, alors que l'exil suggère la nostalgie de la terre natale, toujours accompagnée d'un sentiment de pathos. L'exilé serait solitaire alors que la diaspora est collective (Mario Sznajder et Luis Roniger, 2009, 18). Selon eux, le *distinguo* doit être préservé, car, précisent-ils entre autres, l'exil se concentre sur la relation entre la citoyenneté et la nationalité (2009, 19) :

Dans bien des cas, l'exil présuppose un déplacement forcé mais peut également se brouiller lorsqu'il s'agit d'expatriés partant de leur pays d'origine à cause d'une exclusion institutionnelle renforcée. En général [...] les exilés préservent des rapports réguliers ou occasionnels avec ce qu'il considèrent être leur terre natale et avec les individus et les groupes du même milieu résidant dans les pays d'accueil. Pour les exilés, le maintien d'une identité commune est une condition *sine qua non* de leur existence, puisqu'ils hésitent entre leur passé, là-bas dans leur pays d'origine et leur présent à l'étranger. Les exilés tendent à établir des réseaux trans-étatiques avec d'autres exilés et compatriotes, avec différents degrés d'engagement social et politique⁴ (Mario Sznajder et Luis Roniger, 2009, 18-19).

³ « Nacimiento impuro, muerte cierta y entre los dos, sufrir injusticia. »

⁴ « In many cases, the latter presupposes forced displacement but may also become blurred in cases of expatriates getting out of a home country because of tightening institutional exclusion. In general, [...] exiles also maintain regular or occasional contacts with what they regard as their homelands and with individuals and groups of the same background residing in host countries. For exiles, the maintenance of a common identity is a *sine qua non* of their existence as they vacillate between their past home and their present abroad. Exiles tend to establish trans-state networks with other exiles and co-nationals, with various degrees of social and political involvement. »

Les exilés, paradoxalement, s'ancrent dans le déplacement, ce qui donne à l'exil une dimension géographique évidente. Et les auteurs de rajouter : la dimension temporelle n'en est pas moins importante :

L'exclusion institutionnalisée brise le flux normal de la vie. Elle sépare les individus déplacés de la vie de la société dont ils procèdent. Dès qu'ils arrivent dans une société d'accueil, les exilés commencent à vivre dans deux cadres temporels : le premier est celui dans lesquels ils se déplacent physiquement aussitôt entamé leur déplacement. L'autre prend place dans un tandem avec la patrie inaccessible laissée derrière soi. Les exilés sont pris entre le présent et le passé, et ils essaient de réinterprétés et de recadrer les événements et schémas passés dans le prisme de l'expérience nouvelle. Cette dynamique suscite une redéfinition constante de leurs prémisses politiques et culturelles, comme de leur lien avec les images et visions collectives qui, jusqu'alors, semblaient aller de soi. En ce sens, l'exil est un catalyseur pour la réflexion et l'invention, aussi bien au niveau personnel que collectif⁵ (Mario Sznajder et Luis Roniger, 2009, 22).

Partant, il y aurait trois éléments objectifs caractérisant les exilés : d'abord, leur exclusion et déplacement institutionnels forcés et leur ferme volonté de demeurer maîtres de leur vie, tout ceci dans la persécution et dans des conditions restrictives. Le second élément est le déplacement dans un milieu étranger et la re-crédation de stratégies vitales et d'images de leur lointaine patrie. Le dernier consiste en leur volonté diminuée et pourtant persistante de rentrer dans leur pays d'origine⁶ (Mario Sznajder et Luis Roniger, 2009, 23).

Plus loin, les auteurs affirment que la décision de partir en exil est motivée par le désir profond de vouloir préserver une autonomie de décisions pour conduire sa propre

⁵ « Institutionalized exclusion breaks the normal flow of life. It disconnects the displaced individual from the life of the home society. As soon as they arrive in a host society, the exiles begin to live in two time frames. One is the frame in which they physically move from the moment of their displacement. The other is the one that takes place in tandem with the inaccessible homeland left behind. Exiles are caught between the past events and frameworks in terms of the new experience. This dynamic prompts a constant redefinition of their previous political and cultural premises and of their connection to the collective images and visions that, until recently, they took for granted. In this sense, exile is a harbinger of reflexivity and change, at both the personal and the collective level. »

⁶ « The broadest analytical elements denoting exiles are, first, their forceful institutional exclusion and displacement and their strong will to retain control of life decisions, all under constraining conditions and persecution. The second is their move to a foreign environment and the re-creation of life strategies and images of homeland from afar. The third is their impaired yet persistent will to return to the home country. »

existence⁷ (Mario Sznajder et Luis Roniger, 2009, 28). Ils précisent que cela n'est pas sans poser problème auprès des compatriotes restés « à l'intérieur » : « opter pour l'exil est un choix qui s'expose à la critique de ceux qui décident de demeurer dans le pays d'origine »⁸ (Mario Sznajder et Luis Roniger, 2009, 27). De fait, nombre de spécialistes ont observé que, près de deux décennies après la défaite républicaine, la « Lettre sur l'exil » de Zambrano a pour objectif de justifier la durée de l'exil auprès des générations plus jeunes, « intoxiquées » de son point de vue par la propagande franquiste, c'est-à-dire par ce qu'à son retour en Espagne, en 1984, la philosophe appelle dans *Senderos* « l'histoire apocryphe ».

La philosophe insiste dans « Carta sobre el exilio », sur le fait que l'exil s'avère d'autant plus éprouvant qu'il ne se fonde guère sur un engagement politique ou idéologique (Zambrano, 2001, 467). C'est pourquoi, de retour, ces mêmes exilés républicains, « injustifiés » au sens quasi-religieux du terme⁹, n'ont aucunement à « se défendre », puisque cela reviendrait à s'armer de tout un système de raisons voire, de déraisons, appareil qui ferait le jeu rhétorique des « accusateurs », de « ceux qui causèrent notre exil » (2001, 462-463). Aussi ces accusateurs qui, se trouvant de ce côté-ci de la frontière, « sentent et pensent de cette façon-là », montrent-ils, en réalité, « qu'ils sont encore sous l'emprise de ce rêve de la guerre civile avec lequel ils sont nés, et que ce cauchemar les retient » (2001, 467). Les exilés intérieurs « [répètent] en fin de compte, comme dans une galerie de miroirs, la situation de l'exilé, un survivant », poursuit notre auteur. La « spécificité ontologique » de l'exilé « extérieur » réside, pour Zambrano, en ceci que cet exil est absolu, irrévocable : « ils laissèrent l'exilé sans rien,

⁷ « Retaining autonomy over one's life is the crux of the exile's decision. »

⁸ « Opting for exile, which poses a serious dilemma for the prospective exile, is a choice open to criticism by those who opt to remain behind in the home country. »

⁹ Zambrano écrit, à propos du silence des exilés : « nous qui avons si peu parlé alors que nous en aurions eu maintes fois l'occasion, notre silence, le silence des exilés, montre que nous n'avons pas suivi la voie de la justification où l'on défile vêtu de resplendissantes raisons, mais celle qui ne paraît pas même en être une : celle où l'on se dépouille des déraisons et même des raisons, de volonté et de projets » (Zambrano, 2001, 463 : « nuestro silencio, el silencio de los exiliados, que tan poco han hablado del exilio habiéndolo podido hacer tanto, muestra que no se ha seguido la vía de la justificación, por la que se desfila armado de resplandecientes razones, sino esa otra que no parecía ser vía siquiera : la de irse despojando de sinrazones y hasta de razones, de voluntad y de proyectos »).

au bord de l'histoire, seul dans la vie et sans lieu ; sans lieu propre » (2001, 467). Si l'un est victime de l'illusion, la plus grande de toutes, qui est celle de vivre, « quelque part, mais dans une histoire sans antécédents », s'il « vit dans un songe », l'autre, en revanche, détiendra la vision, au prix même de cette vie, dans l'angoisse et la solitude.

À partir de 1977, l'historiographie s'attache à récupérer la mémoire républicaine, condamnée à l'oubli et à l'exil. L'exil culturel a attiré l'attention des spécialistes. La philosophie, en revanche, ne suscite guère d'intérêt. Cette absence s'aggrave par le fait que la philosophie espagnole n'est, pour ainsi dire, pas répertoriée par l'histoire générale de la philosophie contemporaine : c'est ce que j'appelle, dans la première partie, la « philosophie fantôme ». Jean Tellez distingue pourtant le professeur de philosophie du véritable créateur : il y a autant de définitions de la philosophie qu'il y a de philosophes ; l'invention philosophique doit se comprendre d'abord comme capacité à renouveler la philosophie.

La première partie de ce travail est à la fois introductive et méthodologique : pourquoi dit-on qu'il n'y a pas de philosophie espagnole ? Dans le premier chapitre, je montre que ce « on dit » est d'autant plus contestable que, d'abord, c'est impensé. J'ai comparé différentes histoires de la philosophie de langue anglaise, espagnoles et françaises – des références en la matière. Je constate qu'il s'agit d'un préjugé culturel hors de la péninsule ; en Espagne, d'un complexe d'infériorité. À bien y regarder, il n'existe aucune définition précise de ce qu'est la philosophie.

En d'autres termes, *aucune définition ne permet de saisir la philosophie contemporaine dans sa totalité*, en raison de la diversité des orientations. Parmi les philosophes de l'exil républicain espagnol, il faut distinguer entre les universitaires et les philosophes sans statut académique, comme José Bergamín. Certains s'attacheront davantage à traiter des « problèmes philosophiques » afin d'acquérir une visibilité à l'échelle internationale en tant que philosophes hispanophones. Cette philosophie est technique et critique ; elle vise à fonder une métaphysique en espagnol. D'autres revendiquent une manière directe de philosopher, aux prises immédiates avec l'existence ; leur pensée s'oriente vers l'herméneutique historique et existentielle de la

« condition humaine ». Ici, l'exil est un catalyseur ; là, la philosophie s'institutionnalise et tâche de peser sur les débats contemporains.

Dans un deuxième temps, je montre qu'étymologiquement l'exil est lié au pèlerinage, terme renvoyant à son tour au motif littéraire de l'« homo viator ». Le premier chapitre se centre autour du « cosmopolitisme enraciné » des philosophes de l'exil républicain espagnol : ces derniers s'attachent à redéfinir l'être et les valeurs de l'Espagne à travers la notion d'« Espagne pèlerine », ce que reflète la revue au titre éponyme. Dans le même élan, ils s'efforcent d'inscrire la pensée espagnole au sein des débats contemporains tout en revendiquant un style propre et une attitude irrévérencieuse envers l'académisme et l'esprit de sérieux philosophiques. Le second chapitre montre comment cet attachement à un singulier national (une certaine réticence éprouvée à l'encontre du rationalisme et des valeurs positivistes de la post-modernité) donne lieu à une trouvaille universelle, la raison poétique, entendue comme invention collective de l'exil républicain espagnol.

La troisième partie enfin, aborde la formulation de la raison poétique dans les écrits de María Zambrano. À travers la figure médiatrice de Sénèque, je montre que le mouvement de la philosophie s'inverse dans le contexte de l'exil : depuis l'Antiquité grecque, l'élévation est ce qui caractérise en propre l'esprit humain. Pour Zambrano, il faut abaisser la raison, non pour l'humilier comme le voudrait Pascal, mais pour la réconcilier avec la vie. C'est à cette condition que la philosophie pourra sauver l'Occident en crise.

Tous les exils montrent qu'une tentative de redéfinition ou de projection de l'identité a lieu, élaborée à partir des tendances civiles et politiques ainsi que de certains des éléments plus primitifs de la patrie. Partant, l'activisme politique et culturel est à même de jouer un rôle essentiel dans cette reconstruction de l'identité ; c'est même le rôle des intellectuels et des artistes exilés de faire face à ce qui semble, dans les termes des auteurs, « la tâche impossible de raconter l'exil » (Mario Sznajder et Luis Roniger, 2009, 31).

Première Partie

LA PHILOSOPHIE DE L'EXIL REPUBLICAIN ESPAGNOL : UNE PHILOSOPHIE FANTOME ?

Il faudra, un jour, relire l'histoire du vingtième siècle à travers le prisme de l'exil. L'exil social et politique, mais aussi et surtout l'exil intellectuel. Si le siècle qui vient de s'achever doit être placé sous le signe de la mondialisation – [...] l'unification culturelle de la planète liée à la circulation des hommes et des idées – les exilés en sont les plus nobles représentants. Soucieux de sauver leur culture souvent menacée par des régimes totalitaires, ils l'ont transplantée ailleurs, en la greffant sur d'autres cultures, en remodelant celles-ci, en créant des synthèses nouvelles, en bâtissant un monde capable de reconnaître son unité dans sa diversité, un monde où les différences ne sont jamais irréductibles, où l'on peut toujours saisir quelque chose de soi-même et s'enrichir auprès d'eux.

Enzo TRAVERSO

Sentirse conocido, sentirse pensado, sentirse visto, sentirse mirado... ¿ Metáforas de poetas, gente de fronteras que pasan de un reino a otro sin grandes escrúpulos, ideas, imágenes, palabras como mejor contenga al número, peso, medida, color y calor de unos versos ? El poeta es ente de fronteras, me decía en cierta oportunidad Bergamín, y por eso su tantico contrabandista.

Juan David GARCIA BACCA

L'exil républicain espagnol de 1939, et nombreux sont les spécialistes à le souligner¹⁰, marque pour ainsi dire un précédent dans l'histoire du vingtième siècle occidental : non seulement en raison de l'ampleur numérique des départs (forcés), en raison de sa durée (presque quarante ans), mais également en ce qui concerne plus spécifiquement le domaine intellectuel et artistique en raison de la richesse et de la variété de sa production culturelle, sans faiblir, malgré les longues décennies qui passent. J'entends, par « philosophie de l'exil républicain », la production écrite d'une « constellation » de penseurs appartenant à une même génération philosophique, née autour de 1900. Le noyau central de cette constellation se forme, à mes yeux, autour de l'amitié entre José Bergamín, Juan David García Bacca et María Zambrano.

En effet, mieux que quiconque, ou du moins de manière plus revendicative que leurs contemporains, ceux-là ont porté leur projet philosophique jusqu'à le faire aboutir à une

¹⁰ Voir, par exemple, Carlos Beorlegui citant José Luis Abellán, 2003, 69-73. Abellán estime à environ cinq mille le nombre d'intellectuels forcés à quitter l'Espagne.

esthétique : la langue espagnole reste à forger métaphysiquement. Pour ce faire, ils ont employé, selon diverses modalités, la « raison poétique », dont Diego Romero de Solís (*in* Pedro Cerezo, 2005, 194-195) rappelle justement que c'est une invention de l'exil républicain¹¹. Toutefois, avant d'aborder cette question, je suis amenée à étudier, dans le premier chapitre d'abord le problème de la constitution du canon, dédoublé entre deux domaines de recherche indépendants : la philosophie d'une part et, de l'autre, l'hispanisme. Ensuite, en me centrant dans un premier temps sur la figure oubliée de García Bacca, je tâcherai de montrer que l'exil, contrairement à ce que prétend l'historiographie de l'exil obnubilée, il faut bien le reconnaître, par la notion gaosienne de « transterrado » a été le catalyseur de l'approche poétique de la métaphysique, ce que la poésie de José Bergamín illustre parfaitement.

Cette première partie est avant tout méthodologique : il s'agit d'appliquer les principes de l'historiographie philosophique, telle qu'elle a été définie par l'équipe de Yves Charles Zarka, au contexte historique et philosophique de l'exil républicain. À mon sens, ce n'est que par l'étude des textes, délaissée par la plupart des historiens de la philosophie espagnole, qu'une autre voie pourra être tracée, permettant, entre autres, de réunir des auteurs que l'académisme philosophique oppose à première vue. Comme le dit Jean Tellez, véritable « prospecteur de philosophies » s'il en est, « une pièce à trouver dans une philosophie est souvent un “il y a”, un “il existe” » (Jean Tellez, 2010, 58). Les textes, que je cite alors en espagnol, sont autant de terrains non encore foulés par le chercheur d'or, le philosophe.

Ce qu'il importe de bien relever à travers l'œuvre et la pensée de García Bacca, c'est qu'à son niveau le plus abouti, cette démarche philosophique *étonnée*, qui est celle des exilés républicains, s'accompagne de certains présupposés ou partis pris d'ordre esthétique et stylistique, forme asystématique de la pensée, écriture fragmentaire et subjectivité qui s'opposent à l'objectivité scientifique, la vérité discursive et le positivisme. Je montrerai alors, dans le troisième chapitre, que la raison suffisante, sous

¹¹ J'ai développé ce point plus longuement, dans un article à paraître prochainement, « Autour de la raison poétique : l'imagination comme expérience tragique dans *Clairières du bois* de María Zambrano ».

la plume de García Bacca et de Bergamín, se fait raison ludique. C'est dans la mesure où le philosophe comprend que la pensée est un jeu qu'il se fait créateur, poète.

Comme le montre mon étude comparative de Bergamín et de Maritain, il ne s'agit pas de retracer les influences stylistiques ni d'examiner une éventuelle dette intellectuelle à la manière d'un historien ou d'un philologue, mais de montrer que le moins conventionnel parmi eux, José Bergamín, est un philosophe à part entière, du moins selon les critères de distinction que j'établirai à mesure que je progresse dans ma démonstration. Dans la deuxième partie, ces critères serviront à déterminer sinon une théorie, du moins une visée commune à leur pensée articulée autour de la notion d'« Espagne pèlerine » (*España Peregrina*) qui tendrait vers le dépassement – utopique sans doute – de la condition humaine. Cette philosophie à venir, je la dénomme d'emblée « philosophie pèlerine », et les philosophes l'élaborant, « philosophes pèlerins », souvent critiques envers la tradition rationaliste occidentale dont ils se réclament pourtant.

Chapitre 1

VERS UNE HISTORIOGRAPHIE PHILOSOPHIQUE DE L'EXIL REPUBLICAIN ESPAGNOL OU POURQUOI IL N'Y A PAS DE PHILOSOPHIE ESPAGNOLE

Plutôt que de dissenter sur la nature non philosophique de la pensée espagnole¹², mieux vaut chercher une méthode adéquate, que je nomme, malgré la redondance, historiographie philosophique de la pensée des philosophes de l'exil républicain espagnol. Cette méthode, peu ou pas employée par les hispanistes, a été exposée par l'historien de la philosophie Yves Charles Zarka et ses collaborateurs dans l'ouvrage collectif *Comment écrire l'histoire de la philosophie* (2001). En effet, une telle absence, à mes yeux, peut s'entendre aujourd'hui en fonction d'une problématique de la réception, que définit Jean-Louis Vieillard-Baron (in Yves Charles Zarka, 2001, 95-108 ; en particulier, 95-98). Son analyse, en outre, permet de relever d'emblée deux principes caractéristiques de la pratique textuelle des républicains philosophes de profession. Selon Vieillard-Baron, la réception qui est réception d'un philosophe par un autre implique la transmission du texte, sa lecture, enfin son interprétation.

Ainsi, préciser en quoi consiste l'herméneutique historico-philosophique revendiquée par Yves Charles Zarka et ses collaborateurs, et comment celle-ci correspond à la pratique de nos philosophes eux-mêmes, c'est autoriser une approche originale et personnelle à la question de l'exil des philosophes républicains espagnols. C'est surtout actualiser les enjeux communs soulevés par la réflexion individuelle de nos auteurs dans leur singularité respective. Le premier principe méthodologique est le suivant : « c'est l'interprétation qui est philosophiquement décisive », affirme Jean-Louis Vieillard-

¹² José Gaos en effet considère que le problème de l'existence de la philosophie est en lui-même philosophique, pas simplement historique. Ainsi, commente Salvador Feliu, déplorer l'hostilité ambiante envers la philosophie, l'incapacité nationale pour philosopher, ou encore, discuter de l'existence ou non de la philosophie, c'est déjà philosopher (Salvador Feliu, in Sergio Sevilla, 2008, 164).

Baron, avant de préciser l'essence subjective de toute interprétation, même philosophique : « [la problématique de la réception en philosophie] pose le problème du rapport entre l'objectivité de la connaissance d'un philosophe par un autre et l'assimilation philosophique » (Jean-Louis Vieillard-Baron, in Yves Charles Zarka, 2001, 95-96).

Le second principe rend explicite une pratique déjà employée par nos philosophes : « la médiation des éditions et des instruments de travail apparaît comme indispensable à une bonne compréhension de la réception philosophique. *L'exigence philosophique implique de connaître les textes qui étaient à la disposition des lecteurs à une certaine époque* » (Jean-Louis Vieillard-Baron, in Zarka, 2001, 96)¹³. Jean-Louis Vieillard-Baron remarque ainsi que la nouvelle édition des *Manuscrits* de 1844 « fait connaître un nouveau visage de Marx » (Jean-Louis Vieillard-Baron, in Zarka, 2001, 96). García Bacca lit l'ouvrage l'année même de sa parution, en 1934. Il est alors prêtre catholique. Si la pensée de Marx qu'il découvre avant-guerre le marque profondément, il n'admettra son admiration pour le philosophe allemand que trente ans plus tard en publiant, en 1964, *Humanismo teórico, práctico, positivo según Marx*¹⁴.

¹³ Souligné par moi. Les intellectuels républicains entreprennent de constituer une vaste bibliothèque, en raison de la carence bibliographique causée par l'exil. Difficile à pallier, ce manque se traduit par des citations souvent approximatives, faites de mémoire. Il en va ainsi de José Bergamín et de María Zambrano. Quant à Juan David García Bacca, il se montre peu soucieux des normes académiques, notamment en ne citant en référence que l'édition *Séneca* des *Œuvres Complètes* d'Antonio Machado.

¹⁴ Carlos Beorlegui cite à ce propos Juan David García Bacca, qui, dans un entretien à *El País*, affirme : « “En 1932, je lis les *Manuscrits*, récemment découverts ou publiés. Malgré mon ignorance d'alors en matière d'économie et de politique et même, de philosophie hégélienne, somme toute bien pardonnable, je remarque que cette œuvre s'avère une “mine” de minéraux nouveaux, une mine inexploitée ». Et Beorlegui d'ajouter : « Mais, comme le signale García Bacca lui-même, en se référant également à d'autres impacts importants, “c'est une chose que de lire, une autre, de comprendre” » (Beorlegui, 2003, 120 : « “En 1932, en Barcelona, nos indica García Bacca, leí los recién descubierto [sic] o publicados *Manuscritos*. A pesar de natural y entonces excusable ignorancia de economía y política, y aun de filosofía hegeliana, noté que esa obra era “mina” de minerales nuevos, mina inexplorada”. Pero, como el mismo García Bacca señala, referido también a otros impactos intelectuales, “una cosa es leer, otra es entender” »). Dans son *Autobiografía intelectual*, García Bacca parle en effet de « chocs intellectuels » ; la distinction faite par le philosophe basque entre la simple lecture et la compréhension réelle d'un texte renvoie à un mot de Machado. Juan David García Bacca, tout autant que Jean Tellez, aime à exploiter le « bon filon » – surtout quand l'auteur n'est pas philosophe de profession.

C'est pourquoi le philosophe contemporain affirme encore Jean-Louis Vieillard-Baron, ne saurait plus désormais prétendre à l'objectivité¹⁵ : « que nous le voulions ou non, nous sommes tous à l'âge herméneutique de la raison » (Jean-Louis Vieillard-Baron, *in* Yves Charles Zarka, 2001, 101-102). José Bergamín disait-il autre chose, lorsqu'il affirmait : « si me hubieran hecho objeto sería objetivo pero siendo sujeto soy subjetivo » ? Il importe d'accepter cet état de fait pour comprendre en quoi l'approche de ces auteurs peut être comprise comme philosophique. Pour sa part, María Zambrano a explicitement lié la question de la réception de son œuvre à sa condition d'exilée, s'adressant, dans le « Prologue » à *Filosofía y poesía*, à un « lecteur improbable ». En Espagne, hispanistes et/ou historiens de la philosophie soulignent la marginalité des intellectuels et universitaires républicains, de la langue espagnole plus généralement encore, que Mari Paz Balibrea, au sujet d'Eduardo Nicol, qualifie de « langue paria » en philosophie (Mari Paz Balibrea, 2007, 113).

Cette question en appelle une autre, non moins importante si on se place dans une perspective proprement exilique : quelle est la spécificité du public philosophique ? La réception (ou plus exactement dans le cas des républicains espagnols, la non-réception) d'une œuvre philosophique est par essence différée, ne s'adressant pas nécessairement au public qui lui est contemporain¹⁶ : « dans le cas d'une œuvre philosophique, on ne saurait dire qu'elle est destinée à un public précis, en tout cas un public qui lui est contemporain » (Jean-Louis Vieillard-Baron, *in* Zarka, 2001, 104). Ce qui importe, c'est la réception par les philosophes ultérieurs. Cette marginalité s'aggrave lorsque le philosophe – et à plus forte raison encore, toute une communauté – se voit forcé à prendre le chemin de l'exil. L'acte même de philosopher se radicalise dans le contexte de l'exil : dépouillé de tout excepté de sa pensée, l'exilé irrigue son expérience vécue

¹⁵ Ainsi, note Jean-Louis Vieillard-Baron, Hans Gadamer estime que toute interprétation a des présupposés, « dans la mesure où interpréter présuppose un sens déterminé » (Jean-Louis Vieillard-Baron *in* Yves Charles Zarka, 2001, 103). Et l'auteur d'ajouter : « quoi qu'il en soit de ce dernier point, il reste certain que nous n'arrivons pas au texte directement, mais avant des préjugés ou des présupposés » (Jean-Louis Vieillard-Baron *in* Yves Charles Zarka, 2001, 103).

¹⁶ Jean-Louis Vieillard-Baron indique en effet que le texte philosophique s'adresse – en raison même de son atemporalité ou anhistoricité – à une postérité, plutôt qu'à un public contemporain.

par ses lectures philosophiques. Depuis Kant en effet, la lecture du texte est indissociable de l'acte même de philosopher : autrement dit, on philosophe au sein d'une tradition, non pas seul.

D'après la problématique de la réception, ce qui fait la matière authentiquement philosophique des textes survit – pour ainsi dire – au temps lui-même et ne dépend pas d'un lectorat donné, mais d'une lecture sans cesse renouvelée, créatrice de sens, de sorte que le passé s'en trouve sans cesse réactualisé et transformé. Ainsi, revenant sur la fable baconienne de la fourmi, de l'araignée et de l'abeille, Didier Deleule révèle l'une des caractéristiques essentielles à la « bonne » démarche philosophique. Philosopher authentiquement, c'est transformer l'expérience du passé (notamment à travers la lecture des textes) et celles du présent (par le fait d'être soi-même son propre contemporain, comme je l'ai dit plus haut) : « dans le bestiaire baconien, la bonne bestiole est donc l'abeille, laquelle ne se contente pas de butiner mais *transforme* volontiers la matière pour en faire le miel destiné à nourrir la communauté » (Didier Deleule, in Yves Charles Zarka, 2001, 36). Cette « transformation substantielle », Juan David García Bacca la nomme *transsubstantiation*.

En revanche, ce que ne prévoient ni l'historiographie philosophique en général ni la problématique de la réception telle que l'expose Jean-Louis Vieillard Baron en particulier, c'est le cas du philosophe exilé. Or la marginalité du philosophe républicain espagnol est double ; exclu ou victime de l'histoire, il voit son œuvre irrémédiablement minorisée ; d'autres diraient, tuée. Néanmoins, l'étude des œuvres m'autorise, malgré la dispersion que cause irrévocablement l'exil, malgré la divergence des intérêts tant intellectuels que personnels se creusant à mesure que les décennies passent, à reconstituer une constellation de penseurs marqués par les mêmes traumatismes et mus un temps par les mêmes espérances philosophiques.

L'exil en tant que situation « viventielle »¹⁷ philosophique, comme expérience personnelle d'un philosophe, n'est pas sans poser d'entrée de jeu de sérieuses difficultés : qu'elles soient d'ordre historique ou politique, moral ou esthétique, toutes constituent pour ces auteurs matière à philosopher, ce, dès 1939, année de parution du premier livre d'exil de María Zambrano, *Poesía y pensamiento en la vida española*, suivi de *Filosofía y poesía* à quelques mois d'intervalle. Parallèlement, l'exil est cause de l'absence de la philosophie espagnole dans l'histoire générale de la philosophie.

A. La philosophie de l'exil républicain espagnol : entre lettre morte et réhabilitation historique ?

Rares sont les historiens de la philosophie qui incluent dans leurs ouvrages (même les plus récents) les auteurs espagnols. L'exil ne fait qu'aggraver cette situation. Pourtant, l'étude des œuvres indique que, malgré la dispersion que suppose l'exil et les intérêts intellectuels divergents qui se creusent à mesure que les années passent, se reflète une communauté « spirituelle » (non nécessairement au sens religieux du terme) où les liens se tissent à travers les âges et par ce que l'on pourrait effectivement appeler la poésie de cette « Espagne pèlerine » dont parle José Bergamín¹⁸.

La philosophie espagnole, ailleurs qu'en Espagne, demeure un territoire inexploré¹⁹. Aujourd'hui encore, il est d'usage outre-Pyrénées de désigner la philosophie espagnole par la périphrase « pensée philosophique » – comme s'il existait une « exception espagnole » en la matière. Ainsi, José Luis Abellán qui, selon les mots de Mari Paz Balibrea, « a le plus abondamment étudié la pensée des philosophes de l'exil républicain » (Mari Paz Balibrea, 2007, 101) en écho à l'article de José Ferrater Mora,

¹⁷ Ce néologisme, que je trouve sous la plume de l'équipe d'hispanistes philosophes réunis autour d'Alain Guy, est la traduction de la notion ortéguienne de « vivencia ».

¹⁸ Sebastiaan Faber remarque en effet que l'une des fonctions importantes de la revue *España Peregrina* fut de « maintenir un sens de la communauté parmi les intellectuels exilés » (2002, 138 : « maintain a sense of community among the exiled intellectuals »).

¹⁹ En Espagne, la contribution de l'hispaniste français Alain Guy fait l'objet de reconnaissance de la part des historiens de la philosophie espagnole, comme le montrent les articles suivants : Luis Jiménez Moreno, 1999 ; A. Jiménez García, 2002 ; Antonio Heredia Soriano, 2004. Mais il n'y a guère de retour de la part des historiens de la philosophie générale vis-à-vis de la contribution de ces derniers.

de 1951 « Is there a Spanish philosophy ? » publie un article intitulé « ¿ Existe una filosofía española ? ». En France, pareille absence fait l'objet de quelques rares dénonciations, peu prises en compte cependant, comme les regrets de Christian Delacampagne quant au peu de place accordée aux Espagnols dans son *Histoire de la philosophie au vingtième siècle*.

Christian Delacampagne, hispanophile, regrette *a posteriori* plusieurs omissions dans son essai et, d'abord, celle qui touche l'Espagne. Il offre deux raisons pertinentes à ce qu'il appelle joliment la solitude du philosophe espagnol :

La chape de plomb de la dictature franquiste (1939-1975), pour une part, le fait que les philosophes espagnols soient demeurés coupés, pendant près de quarante ans, des grands débats internationaux. La pointe "baroque" qui, depuis le Siècle d'or, caractérise l'esprit castillan, n'a pu, de son côté, que contribuer à accentuer la "singularité", pour ne pas dire la solitude, des penseurs espagnols (1995, 376).

Christian Delacampagne observe que le lieu où « le combat philosophique, le combat pour la philosophie, tend à ne faire qu'un avec le combat politique » (1995, 376), c'est l'Amérique latine. Curieusement, l'auteur ne relève pas l'importance du rôle des exilés républicains dans la modernisation philosophique du continent américain. Seule l'Espagne péninsulaire est prise en considération. Il n'en demeure pas moins que, rebondissant sur l'observation citée ci-dessus, j'examinerai : dans quelle mesure les philosophes républicains ont participé aux grands débats internationaux et s'ils ont contribué en quelque manière à apparenter le combat philosophique au combat politique dans leurs pays d'accueil respectifs.

Ce que ne relève pas non plus Christian Delacampagne c'est qu'aujourd'hui encore la gravité même de cette omission, pour ne pas dire exclusion, procède des historiens de la philosophie ; qu'elle tient, à ce qu'il semble, à l'imperméabilité des frontières linguistiques, géographiques et culturelles dans le domaine académique et universitaire, pour ne pas dire, aux préjugés culturels solidement ancrés dans les mentalités. Si les pays hispanophones ne renient pas une philosophie écrite et pensée en espagnol, les

pays non hispanophones, en revanche, tendent à minimiser ou ignorer l'apport des Espagnols²⁰. Ces derniers soulignent, non sans une certaine complaisance, peut-être par réel complexe d'infériorité, la quasi nullité de la production espagnole en la matière. Il est vrai, qu'en France, sous l'égide d'Alain Guy, certains hispanistes, philosophes de formation, s'attachent à promouvoir la philosophie espagnole, peut-être moins pour le public français que pour permettre au peuple espagnol, opprimé par la dictature franquiste, de trouver matière à penser librement.

1. Autour de l'hispanisme philosophique en Espagne et en France

Pour le lecteur qui, en honnête homme et amateur de philosophie²¹, s'intéresserait à la philosophie espagnole, ou plus exactement à son absence, l'accès aux auteurs est pour le moins difficile : non seulement leur statut en tant que tel est contesté, mais en outre leurs ouvrages ne sont que rarement réédités, et plus rarement encore, traduits²². Si son inclination devait le porter vers les philosophes contemporains de la génération des poètes des années vingt et trente, celle d'un Cernuda, d'un Guillén ou d'un Prados²³, son étonnement sera d'autant plus grand que l'échantillon bibliographique qui lui est proposé est mince. Ce lecteur curieux et bienveillant aura du reste plus facilement entendu les noms de Pedro Laín Entralgo ou de Julián Marías que celui de José Ferrater Mora ou de José Gaos.

L'histoire intellectuelle espagnole du vingtième siècle est comme scindée en deux à partir de la fin de la guerre civile espagnole, et pour cause : force est, pour l'Espagne

²⁰ À titre d'illustration, citons l'article de Luis Jiménez Moreno, « Amor y dedicación a la filosofía española de Alain Guy (1918-1998) », dans lequel l'auteur, par citation interposée, rappelle l'état d'esprit des professeurs français de philosophie quant à la question de la philosophie espagnole, la possibilité même de son existence. Victor Delbos, qui comptait parmi ses élèves le futur philosophe et hispaniste Alain Guy, les incitait de la sorte à connaître toute la philosophie : « il faut maîtriser toutes les langues, sauf l'espagnol ». Voir Luis Jiménez Moreno, 1999, 189.

²¹ C'est à ce lecteur que s'adresse Juan David García Bacca dans ses *Prologues*.

²² Les seuls à faire exception à cette règle sont José Bergamín et María Zambrano, dont l'œuvre est amplement traduite. Ce qui est intéressant à noter, c'est que ces auteurs sont ceux qui sont le moins conformes au canon philosophique universitaire.

²³ Tels sont les noms qui reviennent le plus souvent sous la plume de Juan David García Bacca et María Zambrano.

nationaliste de Franco, de coexister dans les premiers temps avec les gouvernements républicains successifs à l'étranger, jusqu'à sa reconnaissance par l'Organisation des Nations Unies en 1955. Le gouvernement républicain ne se dissout qu'en 1977. Cette année-là, García Bacca accepte, pour la première fois, de séjourner provisoirement en Espagne : cela n'a rien d'une coïncidence. Si, malgré ces premiers obstacles, le lecteur devait persister et consulter cette fois les ouvrages savants portant sur la question, son effort se trouverait en partie récompensé. Cependant, les premiers universitaires espagnols qui, à partir de la fin des années soixante-dix, étudient l'exil républicain, ont tendu, en tant que philologues, à promouvoir de préférence la production littéraire et artistique plutôt que la philosophie, bien que certains philosophes aient été en partie réintégrés à l'histoire intellectuelle régionale, notamment les basques et les catalans.

En Espagne, la période située entre les dernières années du franquisme et le début des années quatre-vingts marque un nouvel élan dans les études consacrées à l'exil républicain, qui ne se dément pas de nos jours. De jeunes chercheurs nouent des relations épistolaires et, une fois le régime déchu, personnelles, avec ces réchappés de l'exil, ceux dits de la première génération. Au début des années quatre-vingts, en pleine transition démocratique, ces universitaires espagnols s'inscrivent volontiers dans les pas de José Luis Abellán qui, Professeur à l'Université de Porto Rico, avait assisté au séminaire de José Gaos sur la *Métaphysique* d'Aristote en 1962 (José Luis Abellán, 2006, 9). Ébloui par ce dernier, José Luis Abellán promeut inlassablement la « pensée espagnole de l'exil » auprès des plus jeunes, grâce à son ouvrage *Filosofía española en América, 1936-1966*, livre pionnier en la matière, qui devient rapidement une référence incontournable²⁴.

Bien des études postérieures, monographiques ou généralistes, s'inscrivent dans la perspective sociologique ébauchée par José Luis Abellán. Peu à peu, la recherche en ce domaine se consolide. L'année 1975 marque le retour possible des exilés républicains

²⁴ Zambrano fait part de la parution de l'ouvrage d'Abellán à Ferrater Mora dans la lettre du 24 février 1967. Elle salue l'« honnêteté » du travail et se demande si « quelqu'un se rend compte du fait qu'il s'agit d'un des livres les plus tragiques qu'on puisse lire aujourd'hui » (« alguien [se da cuenta] de que es uno de los libros más dramáticos que puedan leerse hoy día »).

en Espagne, au moins symboliquement²⁵. Les intellectuels en général, les philosophes en particulier, jouissant pour la plupart d'un immense prestige international, furent couverts d'honneurs à leur retour en Espagne, honneurs à la fois académiques et littéraires. Comme s'il s'agissait de rattraper le temps irrémédiablement perdu. Les décennies passent, les hommages peu à peu cèdent le pas aux commémorations des centenaires de naissance. Cette reconnaissance aujourd'hui semble n'avoir donné de fruits qu'éphémères.

L'heure semblait venue, au bout de plus d'un quart de siècle, de revenir sur l'entreprise consistant à récupérer de manière plus ou moins coordonnée la « mémoire brisée » de l'Espagne, pour emprunter l'expression au titre d'une collection (expressément créée pour l'occasion) de la maison d'édition Anthropos²⁶. Si au niveau académique, l'accueil fut extrêmement chaleureux, au niveau politique en revanche, la disposition favorable du gouvernement envers les Espagnols de l' « Espagne pèlerine » ne signifiait aucunement renouer avec la Seconde république. En outre, malgré les efforts de certaines maisons d'édition, la pensée de ces exilés, aussi brillants fussent-ils, ne sut conquérir le lectorat espagnol.

Dans les premières pages de son essai intitulé *A la intemperie*, Jordi Gracia constate que la réhabilitation, même commerciale, des exilés, a tout d'une tentative de sauvegarde d'une espèce animale en danger : « malgré les nombreuses bonnes volontés, [les exilés] n'ont pu s'accorder ni avec la sensibilité, ni le goût, ni les intérêts de premier plan d'une société étrangère à la récréation morale et sentimentale du monde

²⁵ Il est vrai que tous les républicains n'ont pas attendu la mort du dictateur pour rentrer en Espagne, à commencer par José Bergamín. Juan David García Bacca n'en écrit pas moins, dans son autobiographie intellectuelle, *Confesiones* : « nous n'allions pas, je n'allais pas, demander un passeport à Franco. J'étais coincé là où je me trouvais » (2000, 87 : « no íbamos, no iba, a solicitar un pasaporte de Franco. Quedaba atascado donde estaba »).

²⁶ Il existe à ce propos une anecdote tout à fait éclairante. Évoquant son amitié pour Juan David García Bacca, Miguel Ángel Palacios Garoz décrit la présentation de la collection, précisant que la cérémonie eut lieu le 23 mai 1983 et fut présidée par Juan David García Bacca lui-même. Le premier ouvrage édité par Anthropos est *El pozo de la angustia*, de José Bergamín, dans la version tronquée de Carlos Gurméndez. À cette rencontre se trouvait également María Zambrano. « J'ai été témoin des retrouvailles chaleureuses de ces deux philosophes exilés », affirme Palacios Garoz (*in* Beorlegui, 2003, 211).

des exilés »²⁷ (Jordi Gracia, 2010, 16). Mais à y regarder de plus près, cette affirmation quant à la récréation morale et sentimentale s'avère, pour le moins, surprenante, dans la mesure où l'exilé, en raison même de son expérience, est considéré comme porteur d'une vision entière de la réalité historique, des choses et des événements les plus tragiques du vingtième siècle, mais aussi de la réalité métaphysique de la condition humaine. María Zambrano explique que la publication de *Senderos* 1986 s'inscrit dans cette perspective. Selon Enzo Traverso, qui salue au contraire la perspicacité des exilés juifs allemands et leur rigoureuse capacité d'analyse dans l'immédiat après-guerre, « l'exil crée la condition de ce regard autre qui peut être particulièrement pénétrant » (2004, 11).

La génération montante d'universitaires s'emploie aujourd'hui à étudier ce que j'appellerais les « filtres de récupération » de cette pensée exilée dans le contexte de la Transition démocratique. Jordi Gracia prétend montrer que la continuité entre la Seconde République et la Transition démocratique est préparée par les intellectuels de l'intérieur, proches du pouvoir et par là même, une fois le régime déchu, les plus aptes à conduire le pays vers une nouvelle ère de liberté. Mari Paz Balibrea combat ces thèses avec raison. Le premier voit dans la résistance intérieure une continuité directe avec les années de la République ; la seconde, au contraire, dénonce l'aspect à l'évidence politique de cette récupération : en réalité, une élimination qui ne dit pas son nom. L'historiographie littéraire des années de la Transition est politique. L'hispaniste américain Sebastiaan Faber affirme que, contre toute attente, « la présence des exilés dans l'Espagne post-franquiste n'est guère plus prononcée que dans les années d'avant 1975 » (Sebastiaan Faber, 2002, 38)²⁸. Plus empirique que théorique, ce constat semble conforter la position de Balibrea.

²⁷ « Pese a los esfuerzos de muchos, no sintonizaron ni con la sensibilidad ni el gusto ni los intereses mayoritarios de una sociedad que estaba muy lejos de la recreación moral y sentimental del mundo de los exiliados. »

²⁸ « Contrary to what might be expected, the exiles' presence in post-Franco Spain is not much more pronounced than it was in the years before 1975. »

Non sans rapport avec cette tentative de récupération ou de sauvetage dont j'ai parlé plus haut, et cette fois, spécifiquement dans le domaine de la philosophie espagnole en exil, Antoni Mora met l'accent sur le fait que les philosophes dits de l'exil républicain étaient moins exilés que républicains, précisément : soixante ans après les faits, ne faut-il pas songer à deux fois avant d'employer le terme d'exil, trop fortement connoté politiquement, afin d'examiner au juste quelles sont les implications d'une telle appellation ? Nous nous sommes habitués, renchérit l'auteur, à parler de philosophes de l'exil, mais sommes-nous prêts à assumer la prolongation de soixante ans d'exil (Antoni Mora, in José María Balcells et José Antonio Pérez Bowie, 2001, 128) ? Il ne s'agit pas de parler de tradition exilée, mais de legs ou d'héritage culturel reflétant une attitude, un positionnement politique. Partant, l'exil n'est qu'un accident de l'histoire, aux conséquences extrêmement négatives, qu'il s'agit de surmonter. Ces propos, à l'évidence, s'inscrivent dans une perspective de réconciliation entre ce qui a longtemps été appelé, de part et d'autre de l'Atlantique, « les deux Espagnes ». Il s'agit, en outre, de mettre en lumière une possible philosophie politique de la République que le terme d'exil « à la fois continue de politiser tout en désactivant précisément ce qu[e ces œuvres] ont de politique », explique l'auteur (Antoni Mora, in José María Balcells et José Antonio Pérez Bowie, 2001, 128-129).

En France, l'hispanisme philosophique n'a rayonné que sous l'égide d'Alain Guy, professeur à l'Université de Toulouse-Le Mirail, mais avec quel éclat ! Au moment d'écrire son premier ouvrage sur le sujet, *Filosofía española en América* (1967), José Luis Abellán lui-même s'inspire de son *Histoire de la philosophie espagnole*, traduite en 1985 pour la maison d'édition barcelonaise Anthropos. L'ouvrage d'Abellán connut maintes rééditions et réécritures successives, la plus récente donnant lieu à son ouvrage panoramique *El exilio filosófico en América* (1998)²⁹. Aujourd'hui, ce sont les membres

²⁹ Luis Jiménez Moreno détaille le curriculum de l'hispaniste français de la sorte : « il fut chef de travaux en Philosophie à la Faculté de 1959 à 1964 et Maître de conférence de 1964 à 1967, titularisé Professeur en 1967 et, de 1969 à 1974 devient le Directeur de l'UFR d'Études philosophiques et politiques de l'Université de Toulouse-Le Mirail. La fondation du Centre de philosophie ibérique et latinoaméricaine, qu'il dirigea de 1967 à 1987, fut de toute première importance pour son labeur

de la Asociación de Hispanismo Filosófico, basée à Salamanque, qui lui rendent hommage. Ainsi, dans une conférence intitulée « La Philosophie espagnole à l'étranger : l'équipe de Toulouse », Alain Guy, faisant allusion aux dictatures salazariste et franquiste, indique que son équipe, « compte tenu du régime de gouvernement alors au pouvoir », s'attache « aux œuvres peu connues ou oubliées ou encore “occultées” par les censures officielles ou violées par les appareils administratifs ou opinions plus ou moins chloroformées parfois » (Alain Guy cité par Antonio Jiménez García, 2002, 230-231).

En 2002, Antonio Jiménez García y consacre un article d'une dizaine de pages, « El hispanismo filosófico en la Universidad de Toulouse-Le Mirail ». Le centre d'études est créé avec l'appui du Ministère de l'Éducation Nationale, indique Antonio Jiménez García, le premier janvier 1967 à Toulouse en tant qu'équipe associée au CNRS ; l'équipe de recherche est, dès les premiers temps, dirigée par Alain Guy, qui enseigne depuis douze ans à cette même Université la pensée espagnole et ibéroaméricaine.

Antonio Jiménez passe ensuite en revue les résultats les plus significatifs d'une recherche menée sur vingt ans autour de thèmes définis sur plusieurs années. Je ne reviens que brièvement dessus, afin de mettre en lumière certains thèmes que nous croiserons à mesure que nous avançons. S'il est vrai que l'équipe d'Alain Guy ne s'est pas exclusivement consacrée aux philosophes exilés contemporains, ce n'est certainement pas le moindre de ses mérites que de faire remonter l'existence d'une philosophie hispanique jusqu'au Moyen Âge !

- « Le temps et la mort », volumes I à III (Antonio Jiménez, 2002, 231-234). Sont traduits d'une part, par Alain Guy dans le premier volume, José Gaos, « Le temps, dimension essentielle de l'homme », d'après *Dos exclusivas del*

principal » (Luis Jiménez Moreno, 1999, 190 : « fue jefe de trabajos de Filosofía en la Facultad desde 1959 a 1964 y Maître de Conférences desde el 64 al 67, pasando a Profesor titular a partir de 1967 y de 1969 a 1974 también Director de la U.F.R. d'Études philosophiques et politiques en la Universidad de Toulouse-Le Mirail. Especialmente significativo para su tarea principal fue la fundación y dirección del “Centro de filosofía ibérica e iberoamericana” en la Universidad (1967-1987) »).

hombre : la mano y el tiempo et, d'autre part, par André Gallego et Zdenek Kourin, Ferrater Mora, « L'expérience de la mort d'autrui. Possibilités viventielles », d'après *El ser y la muerte*.

- « Penseurs hétérodoxes du monde hispanique, volumes IV à VI (Antonio Jiménez, 2002, 234-236). Marie Laffranque traduit et commente María Zambrano.

S'il est vrai que l'accès aux textes est facilité par la technologie numérique, il est difficile en revanche de mesurer quelles sont les réelles nouveautés, l'effort ayant surtout consisté à adapter à de nouveaux supports ce qui existe déjà. En tout état de cause, le travail scientifique ne pénètre guère au-delà d'un lectorat spécifique et restreint, celui des universitaires.

2. Proposition pour une historiographie philosophique de l'exil républicain espagnol

Il existe tout un réseau d'analogies et de correspondances sous-tendant la production écrite de ces penseurs – du moins, ceux qui forment le noyau central de notre constellation philosophique : Juan David García Bacca, José Bergamín et María Zambrano. Ces derniers sont dépourvus de statut universitaire. Aussi cette étude ne saurait-elle être menée à bien sans poser au préalable la question du statut de philosophe dans une perspective comparatiste et analytique : est philosophe qui fait de la philosophie sa profession ou qui appréhende le monde d'une manière philosophique ?

Si les deux attitudes ne sont pas en soi contradictoires, force est de constater qu'elles cohabitent rarement en une seule personnalité philosophique. Chez Zambrano, García Bacca et Bergamín, l'érudition est toujours mise au service de la créativité. Le rapport complexe entre pensée et écriture³⁰ dans le contexte de l'exil, met en lumière les spécificités d'une métaphysique espagnole. À mesure qu'il se pérennise, l'exil est vécu moins comme une situation politique que comme condition métaphysique faisant de

³⁰ Cela revient à se poser le problème du *style* en philosophie.

l'homme un « pèlerin »³¹, de sorte que l'écriture philosophique s'oriente vers une conception « itinérante » de la philosophie qui préserverait les valeurs humanistes de la Seconde république, défaite : l'exil, entendu à la fois comme expérience métaphysique et comme situation historique, tend d'une part, à déplacer tous les repères physiques, géographiques et spirituels et, d'autre part, à déstabiliser les fondements ontologiques les plus pérennes et les plus stables.

La raison poétique ne porte-t-elle pas en elle l'espoir « désespéré », dans une époque de crise, de réenchanter le monde³² ? María Zambrano, dès 1939, esquisse les premières ébauches d'une méthode capable de réconcilier la raison suffisante ou pure et le cœur, siège des sentiments, qui prend sa forme définitive en 1977 avec la publication de *Claros del bosque* chez Seix Barral ; elle nommera cette méthode, « raison poétique ». Juan David García Bacca, lui, vise à fonder une métaphysique à partir des potentialités ontologiques de la langue espagnole, ce, lors même que le vingtième siècle croit avoir enterré la métaphysique ; il publie en 1961 sa *Metafísica natural y estabilizada*. Bergamín enfin, depuis sa foi catholique, cherche à dépasser la vérité cartésienne pour atteindre une « vérité lyrique », inspirée de Pascal, qu'il nomme « disparate ». Ces trois manières d'être sont complémentaires, malgré d'évidentes disparités de propos comme de style ; elles permettent de constituer une philosophie à part entière, à l'état latent dans leurs œuvres respectives. C'est une philosophie invisible qu'il s'agit de rendre évidente, à la manière d'une encre *sympathique* révélant ce que Jacques Madelain nomme « l'écriture migratoire » (Jacques Madelain, 1983, 167-178).

³¹ Dans *La escritura elegante* (2004), Fernando Rodríguez González affirme que c'est avec Ortega que la philosophie s'affirme comme genre littéraire autonome, dont l'une des exigences impératives est celle de l'« élégance » ; ce qu'attestent José Ferrater Mora et Juan David García Bacca dans les écrits qu'ils consacrent au maître.

³² La visée des philosophes de l'exil républicain n'est pas sans analogie avec le réenchantement du monde prôné par ceux que Michaël Löwy (2010) nomme les penseurs juifs allemands, tels que Arendt, Bloch, Adorno, Benjamin, Scholem, pour ne citer que quelques noms. Antoni Mora dans « Los filósofos de la República : la filosofía política » resitue fort à propos l'œuvre de nos philosophes – notamment : Xirau, Gaos, García Bacca, Zambrano, Nicol, Ferrater Mora, Sánchez Vásquez, Imaz, Gallegos Rocafull – au sein du contexte européen général de grande crise intellectuelle et politique (in José María Balcells et Antonio Pérez Bowie, 2001, 131).

Philosopher est pour ces trois écrivains une nécessité vitale³³. Il ne s'agit pas de constituer un système, mais, comme le dit Pierre Hadot dans *La philosophie comme manière de vivre*, de philosopher pour mieux vivre. La philosophie, en ce sens, retrouve sa signification d'origine : amour de la sagesse. Bergamín lui-même, qui se montre extrêmement critique envers le technicisme, entend par philosophie un « savoir d'amour »³⁴, à l'instar de María Zambrano et de leur inspirateur commun, Spinoza³⁵. Cette dernière écrit dans *Los bienaventurados* : « le questionnement, issu de l'attitude philosophique – l'attitude, ou ce qu'il y a de pérenne et de valide – ne saurait, quel que soit son contenu, débarrasser l'horizon et dissoudre faits et choses » (María Zambrano, 1992, 83)³⁶. Cette attitude philosophique à laquelle María Zambrano fait allusion, c'est l'étonnement. Au cœur d'une telle pensée, non seulement la littérature et la poésie (péninsulaires surtout, mais pas seulement) sont primordiales mais, en outre, ce sont les circonstances elles-mêmes qui ont amené les philosophes républicains à chercher d'autres voies que celles de la philosophie académique ou, à tout le moins, à ne pas s'en satisfaire.

Voilà pourquoi il est indispensable, à travers la mise en rapport de l'historiographie philosophique et de l'histoire culturelle, de lier le contexte de publication des œuvres à l'évolution intellectuelle – souvent complexe – des auteurs concernés³⁷. Cette double perspective se situe d'abord au niveau des exilés eux-mêmes, ce qui requiert un accès immédiat aux textes, souvent dispersés et rarement réédités ; ensuite, au niveau critique, où, à dessein de définir un cadre théorique dans lequel inscrire la philosophie produite

³³ Je tâcherai d'étendre les remarques d'Ignacio Izuzquiza au sujet de García Bacca à l'ensemble des philosophes de l'exil républicain. Celui-ci montre en quoi la philosophie, pour García Bacca, répond à une « exigence vitale ». Voir Ignacio Izuzquiza, 1984, 66-69.

³⁴ C'est bien ce que révèle le texte suivant, l'une de nos « pépites », au sens où Jean Tellez entend ce terme en philosophie : « Philosophie, non pas simple métaphysique : savoir d'amour » (José Bergamín, 1949, 176 : « Filosofía y no metafísica solamente. O sea, sabiduría de amor »).

³⁵ María Zambrano consacre de nombreux écrits au philosophe juif portugais exilé à Amsterdam.

³⁶ « La pregunta nacida de la actitud filosófica – la actitud, único terreno perennemente válido – no puede, sea cual sea su contenido, despejar el horizonte y disolver cosas y hechos. »

³⁷ Si les philosophes universitaires ont, le plus souvent, eu recours à des maisons d'édition scrupuleuses, tel n'est pas le cas des auteurs « voués » à l'errance, comme María Zambrano et José Bergamín, qui ont vu leur œuvre se disperser.

en exil, une étude comparative avec la philosophie européenne contemporaine s'avère nécessaire³⁸. En effet, au premier chef, l'exil remet en question la notion même d'autorité canonique, bouleversant, de ce fait, l'accès des républicains espagnols de la philosophie : la philosophie n'est plus simple discipline, elle devient enseignement en s'ouvrant à des formes d'expression autres que le traité philosophique classique ; elle devient pensée aux prises avec la condition humaine « agonique ». La vérité est perçue non plus sous l'angle exclusivement scientifique, mais dans une dimension personnelle et existentielle, où l'ironie et l'humour dénoncent les impasses du rationalisme occidental³⁹.

Outre la guerre civile et l'exil, la production philosophique des républicains espagnols est marquée par le dernier conflit mondial. L'homme se place au centre du questionnement. Comment expliquer, autrement, sur le plan critique, le discrédit éprouvé envers la méthode mathématico-déductive ? Depuis Descartes, celle-ci s'est peu ou prou identifiée au rationalisme. En outre, la philosophie se tourne vers la « poésie », le revers du *logos*, condamnée par Platon. Sur le plan existentiel, le regard tourné sur l'Espagne n'est pas dépourvu de nostalgie. C'est ici que l'« historiographie philosophique » théorisée par Yves Charles Zarka s'avère d'une aide précieuse : le texte, interprété dans sa signification philosophique, est également replacé dans les circonstances de production.

En vue de compléter cette revue de l'historiographie critique, je retiens la proposition de l'équipe réunie autour de Frédéric Worms quant à l'existence de « moments » en philosophie. Worms évoque le « problème d'une unité étroitement daté de l'histoire de

³⁸ L'assimilation, contrairement à ce qu'on pourrait croire, ne se fait pas seulement à sens unique, ce qui permet de nuancer la « solitude » du philosophe espagnol, dont parle Christian Delacampagne. Ainsi, Émile Cioran et Giorgio Agamben ne cachent pas leur admiration pour María Zambrano et José Bergamín, respectivement. (En ce sens, les universitaires sont moins fortunés que les penseurs « créatifs » : pour ce qui est de Juan David García Bacca, seul *Invitation à philosopher selon l'esprit et la lettre d'Antonio Machado* a été traduit en français.)

³⁹ En ce sens, la philosophie de l'exil républicain est sentimentale : Juan David García Bacca revendique, dans son autobiographie intellectuelle, *Confesiones*, de penser non plus seulement avec des idées, mais bien avec des sentiments, en ce que les sentiments vivent, non les idées.

la philosophie, mais aussi de la philosophie elle-même » (2004, 8), et propose comme hypothèse d'ensemble un « moment 1900 » :

Au-delà de la diversité (méthodologique et épistémologique, mais également stylistique et esthétique) des œuvres publiées à cette époque, il s'agit de penser les relations internes entre des œuvres différentes, qui *constituent* justement par ces relations mêmes un *moment* philosophique, de manière à mettre en évidence, par-delà la juxtaposition de circonstances et la pluralité des œuvres singulières, les points les plus profonds de recoupement (Frédéric Worms, 2004, 8).

Selon Frédéric Worms, l'hypothèse du moment permet « d'étendre l'enquête aux œuvres les plus marquantes dans tous les domaines, en respectant leur objet et leur méthode, mais en allant aussi jusqu'au point où leur singularité même leur fait rejoindre les autres » (Frédéric Worms, 2004, 9) :

Partir des œuvres, non pas seulement pour mesurer ce qu'elles ont de singulier et d'irréductible, mais aussi pour comprendre comment elles arrivent chacune de leur manière à un problème commun, seul susceptible [...] de révéler leur singularité, et de définir un "*moment*" de la pensée philosophique, dans son épaisseur la plus historique (Frédéric Worms, 2004, 23-24)⁴⁰.

De manière significative pour mon propos, Frédéric Worms reconnaît autant de singularité et de profondeur chez les figures scientifiques, esthétiques ou politiques que chez les figures plus proprement philosophiques : « l'on sera surpris de voir que cette singularité est la condition d'un rapprochement » (Frédéric Worms, 2004, 13). C'est là reconnaître une perméabilité entre les domaines de connaissance habituellement séparés, pour ne pas dire opposées. Le problème ici posé est d'ordre à la fois théorique et méthodologique ; la solution offerte consiste à retourner aux sources premières, à savoir, les textes eux-mêmes. La fécondité de cette démarche repose, d'une part, sur l'articulation des problèmes philosophiques au contexte de production des œuvres et, d'autre part, sur la mise en évidence de ce en quoi chaque œuvre ou concept, dans son irréductible singularité, rejoint les savoirs de son temps. Étant entendu que plusieurs « moments » peuvent se succéder, il s'agit, pour moi, de proposer un « moment » pour

⁴⁰ C'est l'auteur qui souligne.

« réunir » les philosophes de l'exil républicain par-delà la diversité de leur propos et/ou de leur(s) visée(s) : 1939.

3. Le philosophe, un « chercheur d'or »

Il serait intéressant d'étudier de manière croisée et contrastée les intellectuels européens forcés à l'exil dans le premier tiers du siècle. À propos des penseurs du Cercle de Vienne (que García Bacca a fréquenté), Friedrich Stadler affirme que

le Cercle de Vienne lui aussi représente des exemples typiques de scientifiques forcés d'émigrer. Dans les années trente et quarante, la Grande-Bretagne comme les États-Unis ont accueilli d'anciens membres dont la philosophie a parfois subi d'importantes transformations en raison de l'émigration forcée vers le monde anglo-saxon et l'interaction avec la philosophie des sciences qui déjà existait dans les pays d'accueil (Cambridge Online, 2008, 38) ⁴¹.

De nombreux historiens de la philosophie espagnole ont soutenu que l'exil n'a guère causé de bouleversement dans l'évolution de la pensée des philosophes républicains, ceux-ci ayant pu aisément poursuivre leur carrière universitaire dans leur pays d'accueil. Les républicains sont moins des exilés que des « transterrados », un terme inventé par José Gaos pour qualifier sa propre situation à son arrivée au Mexique en 1939. Francisco Caudet, néanmoins, a lancé un appel pour une réévaluation de la notion de « transtierro ». Depuis, Sebastiaan Faber parle du « transtierro » comme d'un « angle mort idéologique » (Sebastiaan Faber, 2002, 212-213).

En un sens, la philosophie de l'exil républicain espagnol de 1939 cristallise ce que le philosophe allemand Theodor Adorno, lui-même exilé aux États-Unis, appelait une « pensée réprimée » : « ce qui a été pensé peut être réprimé, oublié, se perdre. Mais on ne peut nier qu'il en reste quelque chose » (Adorno cité par Hans-Günter Holl, *in* Adorno, 2003, 508). En effet, c'est une philosophie qui a été réprimée, oubliée, perdue, mais dont il reste néanmoins quelque chose. La phrase douce-amère d'Adorno reflète la

⁴¹ « The Vienna circle also represented typical examples of scientists who emigrated. In the 1930s and 1940s both Great Britain and the US provided exile to former members whose philosophy sometimes underwent a significant transformation because of the forced migration to the Anglo-Saxon world and the interaction with the philosophy of science already existing in the host countries. »

situation de l'intellectuel qui se sait sans attaches et par conséquent sans public, mais qui conserve une foi solide en l'universalité de la pensée, en l'humanité elle-même. Ce n'est pas un hasard si, comme en écho à ce profond dépit, et fascinée par l'image de la ruine⁴², à l'instar d'un Walter Benjamin, María Zambrano redit inlassablement dans ses *Prologues* le caractère posthume et non construit de son œuvre, l'absence d'« argument » ou de thèse justifiant ses écrits, l'absence aussi d'un public qui lui serait fidèle : quel sens peut-il y avoir à philosopher en exil ? Partant, est-ce réellement un truisme que d'affirmer à la suite d'Adorno, que « ce qu'il en reste », ce ne sont autres que les textes eux-mêmes et qu'il s'agit d'en « exhumer » la matière proprement philosophique ?

Dans son ouvrage *L'usage du tamis en philosophie*, Jean Tellez aborde chaque texte philosophique comme le prospecteur scrutant un gisement dans le moindre de ses accidents : qui sait si nous n'y découvrirons une pépite d'or⁴³ ? « On peut tomber sur quelque chose d'inattendu et de brillant qui récompense grandement l'effort de lecture » (Jean Tellez, 2010, 14). Autrement dit, et c'est cela qu'il importe de comprendre, il s'agirait moins d'étudier une œuvre philosophique dans son ensemble, d'en relever la cohérence systématique – au risque de se prendre dans les filets du jargon technique – que de découvrir, outre des « pensées interdites » (qui sont, selon l'auteur, l'apanage des grands philosophes), des « pensées à ramasser », ou « pensées sources » qui donnent lieu aux pensées dérivées de toute grande philosophie (Jean Tellez, 2010, 37-38). L'espèce de pensée la plus précieuse, affirme le philosophe français, est celle qui a forme d'un don, « comme si l'écriture du philosophe n'était rien d'autre que la main qui nous l'offrait » (Jean Tellez, 2010, 14). José Bergamín, María Zambrano et Juan David García Bacca sont, à l'évidence, d'inlassables lecteurs, de philosophie, certes, mais surtout de poésie ; et que la philosophie se fasse don, présent,

⁴² Voir, de Walter Benjamin, les *Thèses sur le concept d'histoire*, son « testament philosophique », où, comme le rappelle Michael Löwy, se trouve l'allégorie de l'Ange de l'Histoire. Dans *El hombre y lo divino*, María Zambrano inclut un texte intitulé « Las ruinas ».

⁴³ Jean Tellez introduit un nouvel outil en philosophie, le tamis : « une lecture qui a le même effet sur un écrit philosophique que les mailles d'un filet ou les trous d'une cible : laisser passer des quantités variables de textes, mais retenir tout ce qui est fragment notable » (2010, 16).

voilà qui ne leur déplairait assurément pas, philosophie étant, je l'ai dit, un « savoir d'amour », à la différence de la métaphysique.

Contrairement à d'autres genres littéraires, précise Jean Tellez, nous connaissons l'inventeur de la philosophie en tant que telle : Platon (Jean Tellez, 2010, 41). Selon Jean Tellez, les débats savants quant à l'authenticité du texte intéressent peu, l'*Alcibiade* serait le premier texte philosophique à proprement parler, en ce qu'il est le patron de tous ceux à venir. En tant que la philosophie est un genre littéraire et que, partant, elle se constitue comme *corpus*, le problème, essentiellement textuel, se situe à trois niveaux : méthodologique, historiographique et critique. Il serait ainsi possible de dresser le portrait du lecteur idéal de textes philosophiques en reprenant les mots de Hans Günter Holl : « le lecteur, même le plus rigoureux et exempt de préventions, est forcé, avant même d'aborder toutes les difficultés de contenu, de lutter contre des réactions qui vont du refus à la colère en passant par l'agressivité » (Hans-Günter Holl, *in* Theodor Adorno, 2003, 505).

Malgré l'extrême méticulosité philologique et le dévouement sincère d'un important nombre de spécialistes, il n'est pas exagéré de souligner, un peu péremptoirement sans doute, que l'historiographie philosophique de l'exil républicain espagnol reste encore à faire. On a beau consulter les ouvrages existants, panoramas, études monographiques, ceux ne sauraient satisfaire tout-à-fait le désir de s'*engager* avec un texte à proprement parler : de dialoguer, mais aussi de débattre. La *méthode* que j'emprunte inscrirait, du point de vue critique, mon propos moins dans le sillage d'une « théorie de la philosophie » ou, selon les mots de José Gaos, d'une « philosophie de la philosophie », que dans une approche directe à l'acte de philosopher, qui est celle de García Bacca notamment, en vue de tracer, précisément, un « chemin » permettant d'ouvrir une œuvre à sa signification philosophique, latente ou explicite.

B. La philosophie au-delà de l'Université : la pensée dispersée de l'exil républicain

Les mots d'Edmund Husserl appelant à l'idée d'humanité en 1935 contre la montée de la violence nazie (Charles Coutel, *in* Zarka, 2001, note 1, 91) n'est pas sans évoquer

le combat des républicains espagnols, qui, dans les premières années d'exil, défendent activement la culture universelle, à commencer par l'héritage propre, à travers la notion d'« Espagne pèlerine ». Charles Coutel rappelle que, véritable « ruse de la transmission », *l'eupéanisation* du savoir, qui a lieu au début du siècle dernier, dépasse deux tendances contraires, à savoir, l'éternitarisme et l'historicisme. En définitive, cette attitude revient à assumer un héritage culturel, tout en l'enrichissant. « L'effort pour être fidèle à une tradition permet, en fait, une véritable innovation, dans une sorte de *ruse de la transmission* qui conjure le retour de toute barbarie » (Charles Coutel, in Yves Charles Zarka, 2001, 91). Cet effort pour être fidèle à la tradition, Charles Coutel l'appelle « principe de secondarisation » (Charles Coutel in Zarka, 2001, 91). Ces philosophes, pour qui l'avènement de la République signifie l'entrée définitive de l'Espagne dans la modernité, s'inscrivent résolument dans l'ouverture européenne prônée en son temps par le jeune Ortega. Les spécialistes de la philosophie de l'exil républicain, dans l'ensemble, s'accordent à dire que c'est l'exil ou plutôt l'absence d'environnement propice au libre exercice de la pensée, qui, historiquement, conduit les savants, les penseurs et autres gens de lettres à trouver refuge hors des frontières espagnoles. Dans *El exilio filosófico en América*, José Luis Abellán situe l'apogée – point de basculement – de la philosophie en Espagne en 1936, au début de la guerre civile⁴⁴. Quatre traits caractéristiques expliquent ce remarquable essor.

En premier lieu, les conditions favorables qui se développent dans la péninsule au cours des siècles précédents. La promotion de la modernité dans le domaine de la pensée serait due à trois facteurs : le krausisme, la *Institución de Libre Enseñanza*, les penseurs de la génération antérieure, Unamuno en tête (José Luis Abellán, 1998, 13)⁴⁵. L'Espagne s'ouvre alors aux pensées étrangères, sans pour autant perdre ce qu'elle aurait de propre, à savoir, et Abellán de citer Raúl Cardiel Reyes, une sensibilité spéciale, qui consisterait, selon le second, en une expressivité toute littéraire : d'abord,

⁴⁴ Pour tout ce qui suit, nous nous appuyons sur le livre de 1998, *El exilio filosófico en América*.

⁴⁵ Le philosophe de Salamanque, rappelle Abellán, fut celui qui introduisit ou, du moins, fut en large partie responsable, de la diffusion d'auteurs aussi fondamentaux que Hegel, Spencer, Carlyle, Kierkegaard, Schopenhauer et Bergson.

une recherche de l'identité nationale, ensuite un anti-conformisme intellectuel avant la lettre, le tout aiguillé en fonction d'un désir perpétuel de nouveauté, de même qu'un goût on ne peut plus espagnol pour le paradoxe (José Luis Abellán, 1998, 14).

En second lieu, José Luis Abellán souligne l'importance d'Ortega, fondateur, avec un cercle de collaborateurs proche, de l'« École de Madrid », dont l'influence dépassa de loin l'univers intellectuel de la capitale, ainsi que les activités extra-universitaires qui lui sont directement ou indirectement reliées : la *Revista de Occidente*, la collaboration avec la Residencia de Señoritas et, pour finir, la Section de Philosophie de la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (José Luis Abellán, 1998, 15-16). Au prestige de l'École de Madrid, poursuit Abellán, correspond la non moins dynamique École de Barcelone, autour de laquelle gravitent certains noms qui – outre Jaume Serra Hunter⁴⁶, que Juan David García Bacca reconnaît comme son maître – devaient briller par la suite, Joaquim Xirau, Juan Roura-Parella, Eduardo Nicol, etc. Cependant, se prévalant précisément d'un propos de Nicol qu'il cite textuellement, Abellán remet en question le statut institutionnel de ce milieu (José Luis Abellán, 1998, 17-18). La division entre « École de Madrid » et « École de Barcelone » persisterait en exil (José Luis Abellán, 1998, 24). Accordant une attention particulière au Mexique, exceptionnellement généreux selon lui⁴⁷, l'historien madrilène de la philosophie signale, d'entre tous les exilés installés au Mexique, la figure de José Gaos comme étant prépondérante.

L'étude des écoles philosophiques dans la péninsule permet de comprendre les influences et cristallise à elle seule la perte humaine soufferte par l'Université espagnole : rares sont les spécialistes de l'exil républicain qui, en se penchant sur la

⁴⁶ Manuel Garrido et William Kluback, dans un ouvrage dédié à l'« École de Barcelone », insistent sur l'importance historique de Serra Hunter, qui a servi de lien entre la philosophie catalane moderne et la génération de philosophes publiant l'essentiel de leur œuvre en exil (à l'exception de García Bacca, malgré ses liens avec l'Université de Barcelone pendant la guerre civile). Par ailleurs, les auteurs analysent l'influence de l'école écossaise, notamment celle des penseurs Thomas Reid et William Hamilton (Manuel Garrido et William Kluback, New York, 1994, 15-19).

⁴⁷ Ce dernier rappelle en effet que de nombreux exilés républicains occupèrent des chaires de Philosophie, citant entre autres Joaquín Xirau, José Gaos, Juan David García Bacca et Eugenio Imaz (José Luis Abellán, 1998, 30).

situation des intellectuels, n'aient d'une manière ou d'une autre, justement déploré une délocalisation de si grande ampleur. Ainsi, dans l'ouvrage colossal consacré au « legs philosophique » espagnol et latino-américain, publié par Cátedra en 2009, Margarita M. Valdès s'écrit :

Avec la terrible guerre civile, ce sont tous les brillants espoirs de la philosophie espagnole depuis la deuxième moitié des années trente qui s'écroulent. Les groupes se dispersèrent, la chute du gouvernement républicain entraîna le départ et l'exil de tous ces brillants philosophes, qui, autrement, auraient redoré le blason de la philosophie espagnole du vingtième siècle (*in* Manuel Garrido, 2009, 530)⁴⁸.

Roberto Aretxaga, quant à lui, indique que Juan David García Bacca aurait été chargé de la création de la Faculté de Philosophie du Pays basque espagnol par Manuel de Irujo, au milieu de la guerre civile (Roberto Aretxaga, *in* Carlos Beorlegui, 2003, 154)⁴⁹. L'institutionnalisation de la philosophie devenue discipline académique signifie que la « matière » qui lui est propre ne peut être préservée et diffusée que de manière transmissive⁵⁰. Avant 1936, les Facultés de Madrid et de Barcelone jouissent d'une réputation internationale, étant capables et d'envoyer leurs étudiants se former à l'étranger et d'attirer des philosophes étrangers de renom ; elles s'organisaient selon les schémas de transmission traditionnels, ceux du maître et de ses disciples⁵¹. La thèse de l'existence d'une école basque ne fait que souligner cet admirable déploiement, qui s'étend à travers toute la péninsule⁵².

⁴⁸ « La terrible guerra civil vino a echar abajo las brillantes expectativas que se abrían a la filosofía hacia mediados de los años treinta. Los grupos se dispersaron, la caída del gobierno de la Segunda República española trajo como consecuencia la partida y el exilio de estos brillantes filósofos que, de no haber sido por la Guerra civil, hubieran dando un enorme brillo a la filosofía española del siglo XX. »

⁴⁹ Juan David García Bacca évoque la proposition dans ses *Confesiones* (2000, 60).

⁵⁰ Autrement dit, la philosophie devient affaire de professionnels, ce qui n'était pas le cas auparavant.

⁵¹ Au sens strict, affirme José Luis Abellán, on ne peut parler que de l'École de Madrid. Ce dernier paraphrase le Catalan Eduardo Nicol reconnaissant les lacunes de l'École de Barcelone : « tout d'abord, Nicol reconnaît l'absence de maître de cette école, il ne peut lui donner une date de constitution ; celle-ci étant dépourvue d'unité de doctrine, il s'avère difficile de dire au juste qui y participe » (José Luis Abellán, 1998, 17 : « empieza por reconocer Nicol que esa escuela no tiene maestro, ni puede fijarle una fecha de constitución, careciendo de de unidad de doctrina que hace difícil precisar quienes participan a ella »).

⁵² Luis de Llera est, à ma connaissance, le seul défenseur de l'existence d'une école basque de philosophie. Voir Luis de Llera, 2004.

L'originalité du classement d'Abellán consiste, à mes yeux, en l'identification d'une « pensée délirante », anti-académique, reposant sur les fortes personnalités de ses protagonistes, parmi lesquels se trouvent, entre autres, José Bergamín, Eugenio Imaz et María Zambrano, pour n'en citer que quelques uns (José Luis Abellán, 1998, 19 et 26). Ce sont des philosophes hors pair en ceci qu'ils refusent les normes universitaires. Ce refus en conduira certains, tels José Bergamín et María Zambrano, à chercher d'autres lieux plus favorables à leur mode de pensée, en vain. C'est une ouverture que peu d'historiens ont suivie jusqu'à présent.

En somme, la génération des philosophes républicains nés autour de 1900 et forcés de prendre le chemin de l'exil vers 1939⁵³, formée « à la hauteur du savoir de son temps », comme disait Ortega, contribue de manière significative à l'implantation définitive de la philosophie moderne quand éclate la Guerre civile espagnole. N'ayant pu achever la tâche dans leur terre natale, mais autorisés à exercer leur profession dans leurs pays d'accueil respectifs, ils l'accomplissent plus que brillamment en exil⁵⁴. Ce n'est pas un hasard si, par exemple, l'autobiographie intellectuelle de José Gaos, dans laquelle ce dernier se reconnaît volontiers meilleur maître que père, *Confesiones profesionales*, reflète la fierté du professionnel de la philosophie. De manière générale, les universitaires républicains se montrent peu enclins à évoquer leur expérience de l'exil : c'est vrai pour José Ferrater Mora, ainsi que l'observe Jordi Gracia (*in* Manuel Aznar Soler, 1995, 427-436).

L'exil, aussi surprenant que cela paraisse, n'a guère constitué chez les philosophes reconnus un objet de réflexion à part entière, à l'exception de José Gaos et de María Zambrano. Souvent, la philosophie des exilés républicains est pensée en relation « dialectique » avec l'idée d'Amérique⁵⁵, ce qui a pour effet de généraliser la notion de

⁵³ Bien qu'actuellement la tendance consiste à parler d'une « génération de 27 » faisant pendant à la génération poétique, je n'emploie pour ma part ce terme qu'en son acception strictement biologique, non pas littéraire ni esthétique.

⁵⁴ Voir, à ce propos, l'article de l'historienne Clara E. Lida, au titre éloquent : « La España perdida que México ganó », 2003.

⁵⁵ La démarche de Luis de Llera dans *Filosofía en el exilio* (2004) est, en ce sens, tout à fait comparable à celle, plus ancienne, de José Luis Abellán.

« transtierro » à l'ensemble des philosophes républicains en exil. Ce, jusque dans les années récentes. Dans la plupart de ses écrits, José Luis Abellán, fortement influencé par la théorie gaosienne du « transtierro », salue la « bonne » capacité d'adaptation des philosophes universitaires, faisant pour ainsi dire de mauvaise fortune bon cœur en acceptant de poursuivre, et même brillamment, dans le pays qui les accueille, une carrière interrompue par la guerre civile. Son livre, l'étude collective en deux volumes publiée chez Anthropos, constitue bien la matrice de toutes les histoires de la philosophie de l'exil républicain espagnol. Suivant en cela José Luis Abellán, Carlos Beorlegui suggère, dans son *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, que c'est le nombre même de l'exil républicain qui rend si diverses les lignes de pensées et si variées les influences subies.

Est-ce à dire, pour autant, que l'exil ne constitue pas *l'impensé* de nombreux textes ? Beorlegui s'arrête un temps sur l'arrivée des républicains espagnols. Il remarque au passage que, comparé aux exils historiques qui, par le passé, affectèrent les classes militaires et politiques, celui de 1939 tranche de par sa durée même : le retour au pays natal n'est possible qu'à la mort du dictateur, quarante ans après la défaite républicaine (Carlos Beorlegui, 2004, 497-498)⁵⁶. Dans *Senderos*, María Zambrano témoigne à son retour afin de restituer la « vérité historique ». La boutade de Juan David García Bacca, dans ses *Confesiones*, se décrivant lui-même ainsi que son ami José Bergamín comme n'ayant plus que la peau sur les os s'avère ainsi pleine de sens : l'exilé qui revient est un survivant.

Les intellectuels républicains ont très vite eu conscience du danger qui les menaçait : l'éparpillement, l'éclatement de leur communauté. Ainsi, José Bergamín évoque dans sa correspondance privée les « camps de dispersion »⁵⁷. Ce n'est pas un hasard si le « pèlerin » de José Bergamín correspond à la figure de l'exilé « bienheureux » de María Zambrano ; si Juan David García Bacca, logicien et

⁵⁶ Dans ce même ouvrage, pour une présentation panoramique de la philosophie issue aussi bien des Espagnols républicains que des Américains natifs à cette époque, voir p. 500-506.

⁵⁷ Sur les « camps de dispersion », voir l'article de conférence de Nigel Dennis, « The "Dispersion camps of republican exile" », Birmingham, 2008.

mathématicien de formation, ayant fréquenté le Cercle de Vienne, mais non littéraire, cultive un goût singulier pour la poésie.

1. La philosophie comme exigence vitale

C'est le simple désir d'élucider les liens que l'exil, entendu comme expérience et comme situation, instaure entre l'acte de philosopher et la transmission d'un savoir spécifique, normé et inscrit dans une perspective historique qui a soulevé de telles réflexions. Il faut à présent éclairer ce que philosopher en exil signifie par delà la définition que j'ai proposée plus haut, à savoir, que c'est une nécessité vitale qui, selon les mots de Juan David García Bacca, permet à l'homme de transcender sa nature biologique, de se *transsubstantier*. L'exil a ceci d'un catalyseur qu'il entraîne de gré ou de force le penseur à s'interroger sur sa situation d'homme. Au vingtième siècle, rappelle Juan David García Bacca à la suite de Max Scheler, l'homme n'est plus un thème mais bien un problème : qu'est-ce que l'homme et quelle est sa place dans le cosmos ? À partir des années soixante, ce dernier repense l'humanisme en puisant dans la pensée poétique de Machado et dans les écrits du jeune Marx.

Le soutien politique des nations américaines, en particulier celui du gouvernement mexicain, ne serait pas la seule raison de l'arrivée en masse d'intellectuels républicains. Selon José Luis Abellán, la possibilité de l'acte de philosopher découle nécessairement de l'environnement linguistique de l'individu : on ne peut philosopher qu'à partir de la langue maternelle. Le succès des philosophes républicains espagnols au Mexique serait dû premièrement, à la similitude de situation où se trouve la discipline de part et d'autre de l'Atlantique ; deuxièmement, à l'importance de la langue comme « outil culturel » (José Luis Abellán, 1998, 30).

En vérité, l'idée selon laquelle le philosophe ne peut travailler qu'à partir de sa langue maternelle n'est pas neuve en soi. Adorno, remarque Marc Crépon, l'a défendue en son temps : « un philosophe, explique Adorno, ne peut s'exprimer dans une autre langue que sa langue maternelle – sous peine de trahir l'originalité de sa pensée, ou plutôt, de voir cette originalité, la vigueur et la difficulté de son expression, mises sur le compte de sa mauvaise connaissance de la langue » (Marc Crépon, 2000, 202). En

outre, cette hypothèse n'est acceptable que dans la mesure où elle s'inscrit dans la perspective ratio-vitaliste d'Ortega y Gasset, que l'auteur adopte effectivement. Il suffit, *a contrario*, de songer à Hannah Arendt, qui, fuyant la persécution nazie, renonça à sa langue natale pour composer ses œuvres les plus importantes en anglais⁵⁸.

Frédéric Worms observe que la génération s'affirmant en France dans les années trente (Nizan et Politzer ou encore Sartre et Merleau-Ponty) reprochera aux aînés (Bergson et Brunschvicg), au-delà du contenu, « une méconnaissance profonde, de la part de la philosophie, *de sa propre situation humaine ou historique, sociale ou politique* » (Frédéric Worms, 2004, 39). En exil, la place de l'histoire, particulièrement de l'histoire récente, demeure fondamentale dans le développement de la pensée des philosophes républicains espagnols. Afin de mettre en perspective la philosophie de l'exil républicain, du moins l'état d'esprit probable dans lequel se trouvent nos philosophes au sortir de la guerre, il vaut la peine de rappeler ce mot d'Adorno fustigeant Heidegger dans un ouvrage de maturité peu connu, *Dialectique négative*.

Adorno dénonce dans l'existentialisme – courant philosophique dont Heidegger et Sartre sont les principaux représentants – le retour à une philosophie « naïve » et fait de Heidegger sa cible principale. Ce dernier, selon lui, prétendrait libérer la pensée en faisant éclater les codes académiques :

Les adeptes [du soi-disant existential, de l'angoisse qui exprime la claustrophobie de la société devenue système] en nient délibérément la touche qui hier encore, était le schibboleth de la philosophie scolaire ; ce faisant, ils peuvent impunément se faire passer pour les porte-parole d'un penser libre, originaire et éventuellement non-académique (Theodor Adorno, 2003, 36).

Les raisons pour lesquelles Adorno, intellectuel juif allemand forcé à l'exil, incrimine Heidegger sont plus qu'évidentes, dans cet après-guerre tardif. *A contrario*, les philosophes républicains importent l'œuvre de ce dernier. Comme je l'ai montré

⁵⁸ En réalité, Marc Crépon montre bien qu'il n'en est rien : Arendt garde toujours envers la langue anglaise une certaine distance. Elle est au contraire très attachée à sa langue maternelle. Ainsi, dans un entretien télévisé qu'elle accorde à Günter Gauss, la philosophe explique que l'allemand est pour elle le « moyen » d'expression plus aisée, plus confiante ou plus naturelle, mais également que cette confiance demeure inentamée par la guerre (Marc Crépon citant et commentant Hannah Arendt, 2000, 186).

ailleurs, García Bacca, comme porte-parole de ses compagnons républicains auprès de l'Espagne de la Transition, s'en expliquera dans les années soixante, à l'heure où il rédige le *Prologue* pour sa propre traduction de *Hölderlin y la esencia de la poesía* : « de l'Allemagne, agressive même en 1944, nous sûmes séparer les individus, les conduites et les œuvres » (Juan David García Bacca, 1984, 7-8)⁵⁹. Les intellectuels de l'« Espagne pèlerine » ne sauraient concevoir de mission plus haute que celle, précisément, d'inciter le lecteur à penser librement, sinon hors du carcan académique, du moins en se fondant sur cette même « philosophie européenne de la raison », qu'il faut sauver de la barbarie.

Philosopher en exil, c'est, quelque peu paradoxalement, affirmer l'existence d'une philosophie en espagnol, asseoir les fondements métaphysiques propres de la langue espagnole⁶⁰. C'est inlassablement redire la dimension irréductiblement spirituelle de l'homme face à la barbarie incarnée par les fascismes⁶¹ ; c'est réconcilier la raison avec le cœur, avancer parfois à rebours de la raison même pour faire de la pensée quelque chose de « libre, originaire et éventuellement non-académique ». Le problème philosophique par excellence, celui auquel se heurtent les philosophes républicains et duquel découle tout le reste, c'est donc l'homme lui-même. L'exil a pour vertu de replacer l'homme au sein de la pensée : non pas seulement cet être abstrait, mais bien l'« homme en chair et en os » dont parlait déjà Unamuno⁶². Objet central de la pensée, l'homme en redevient également le sujet : à l'image du philosophe, il est son propre contemporain. C'est pourquoi sans doute, à leurs yeux, la philosophie n'est pas simplement une doctrine, un système rationaliste. Tout au moins n'est-elle pas que

⁵⁹ « De la Alemania, agresiva aún en 1944, supimos separar personas, conducta y obras ; en caso presente, *obras de filosofía*. »

⁶⁰ Certains parmi ces philosophes n'ont pas manqué d'exploiter la singularité ontologique de la langue espagnole (castillane), capable de distinguer dans la terminologie existentialiste d'un Heidegger, l'être (*ser*) de l'étant (*estar*). La langue espagnole évite ainsi les faux-problèmes métaphysiques dénoncés entre autres par Bergson dès *La pensée et le mouvant*. García Bacca, dans sa *Metafísica*, consacre toute une section à la question.

⁶¹ Les premières années d'exil sont celles de la défense des valeurs humanistes contre ce que de nombreux philosophes fuyant les fascismes européens ont appelé la barbarie.

⁶² Ainsi, l'historien de la philosophie Thierry Gontier parle de l'humanisme comme catégorie historiographique oblitérée. Voir Thierry Gontier, in Yves Charles Zarka, 2001, 267-281.

cela ; elle est avant tout un acte. Ainsi, poussant à l'extrême les conséquences de cette prise de position, José Gaos est convaincu que « la » philosophie n'est en réalité que confessions individuelles, qu'il y a autant de philosophies qu'il y a de philosophes.

L'idée classique de vérité est remise en question. D'où cet intérêt tout philosophique pour la *méthode*, le chemin, qui se manifeste sous la plume de nos philosophes par le biais de diverses métaphores et effets de style : à l'image du pèlerin, il s'agit de planter des balises à chacun de ses pas et marcher. Pour le philosophe rationaliste, cartésien, la vérité n'est pas un donné, elle est à construire par le discours ; mais, remarque Heidegger à peu près comme Ortega, le mot grec, *aletheia*, signifie dévoilement, révélation : toute vérité suppose que l'on s'y achemine ; elle n'est pas à saisir, et l'esprit ne saurait l'appréhender en son intégralité puisqu'elle est elle-même don, *présent*.

Frédéric Gros consacre un ouvrage sur la marche, dont il fait une philosophie. Il montre, à travers l'exemple de Nietzsche, que la marche est la condition même de l'œuvre, elle est sa respiration. Les livres écrits en bibliothèque, insiste-t-il, sentent la fatigue et la sueur de l'érudit :

les livres des auteurs, ceux prisonniers de leurs murs, greffés sur leurs chaises, sont indigestes et lourds. Ils naissent de la compilation des autres livres sur la table. Ce sont des livres comme des oies grasses : gavés de citations, bourrés de références, alourdis d'annotations. Ils sont pesants, obèses, et se lisent avec lenteur, ennui, difficulté (Frédéric Gros, 2009, 33).

Les philosophes de l'exil républicain espagnol, eux aussi, pensent *légèrement*, et certains passages laissent apparaître cette condition du marcheur où, chez les meilleurs d'entre eux, la marche s'effectue dans les grands espaces de la pensée, hors des sentiers battus, et librement, ainsi que le voulait Nietzsche. Philosophier consiste à partir en quête, d'abord de soi-même ; Socrate et Pindare, Sénèque et Plotin nous y invitaient déjà ; autant d'auteurs anciens que redécouvrent avec ravissement les intellectuels républicains, grâce, notamment, aux traductions de Juan David García Bacca.

Au vingtième siècle, la philosophie ne répond plus *de fait* aux critères classiques de systématisme. Je lis, dans le texte de présentation du dernier numéro de la revue philosophique *Labyrinthe* consacré à cette question-ci la remarque suivante :

cette prétention du savant à absorber entièrement le réel, est précisément ce qui a été mis à mal au cours du vingtième siècle, marqué par la dé-totalisation et la valorisation du fragmentaire, la critique des notions de vérité et d'objectivité [telles que les philosophes du siècle des Lumières les entendaient] (*in* Élodie Cassan, 2010, 11).

S'il n'est pas rare d'entendre parler de « système éclaté », rares sont ceux qui, à l'instar de Antonio Monclús, considèrent que le propre de la modernité contemporaine consiste à dépasser, outre la métaphysique, la systémativité des chefs d'œuvre de la tradition philosophique. Cette modernité n'en demeure pas moins philosophique que les grands systèmes du passé, « passés, quant à eux, à la “pré-histoire” de la philosophie » (Antonio Monclús, *in* José Luis Abellán *et alii*, 1989, 51).

Théoriquement, en revanche, le critère de systémativité a prévalu formellement tout au long du vingtième siècle, jusqu'à aujourd'hui. Nietzsche qui, dans *Le Crépuscule des idoles*, dénonçait le dogmatisme rationaliste pour lui préférer l'écriture aphoristique et opposait au concept la métaphore et le lyrisme, se voit contredit par María Zambrano. Au premier affirmant « l'esprit de système est un manque de probité » (Nietzsche, *Le crépuscule des idoles*, « Maximes et traits », 26), cette dernière répond, dans son premier livre d'exil, *Poesía y pensamiento en la vida española* : « de toutes nos merveilleuses cathédrales, aucune n'est faite de concepts » (María Zambrano, 1939a, 120)⁶³.

⁶³ Voici le passage en entier, abondamment cité par la critique : « l'Espagne ne produit pas de système philosophique ; de toutes nos merveilleuses cathédrales, aucune n'est faite de concepts ; d'entre tous ces formidables châteaux de notre Castille, aucun n'est fait de pensées » (María Zambrano, 2003, 120 : « España no produce sistemas filosóficos ; entre nuestras maravillosas catedrales, ninguna de conceptos ; entre tanto formidable castillo de nuestra Castilla, ninguno de pensamiento »). L'un des articles de María Zambrano dans *Hacia un saber sobre el alma* est particulièrement éloquent : « quoi de plus surprenant, enfin, que ce soit le Système, la forme des formes philosophiques, celle qui, de par son prestige exclusif, empêche encore d'admettre comme philosophie la pensée empruntant d'autres sentiers, qui nous apparaisse à présent comme le lieu où la poésie revivie unie à la Philosophie en si intime et vraie unité qu'elle s'en avère invisible » (María Zambrano, 2005, 54 : « y resulta sumamente extraño que el Sistema, la forma filosófica entre todas, la que con su prestigio excluyente hace aún difícil de admitir como filosofía al pensamiento que corre por otros cauces – Nietzsche, Dilthey y para muchos Ortega y Gasset –, se nos aparezca ahora como el lugar donde la poesía revive unida con la Filosofía en unidad tan íntima y verdadera que resultó invisible »). Cette affirmation pour le moins surprenante méritera que l'on s'y arrête.

Ce mot cristallise bien, à mes yeux, la dépréciation de la pensée espagnole : l'exigence de systématisme, malgré sa caducité, demeure un critère essentiel à la valorisation d'une œuvre philosophique, dans l'esprit même des acteurs philosophiques de l'exil. D'où, par exemple, la non-reconnaissance d'un José Bergamín en tant que philosophe, pourtant maître incontesté de l'écriture fragmentaire, du style aphoristique et de la pensée non-discursive, ce, dans l'avant-guère déjà.

2. L'« humanisme transcendantal », substrat de la pensée républicaine en exil

Dans quelle mesure peut-on parler, au juste, d'une philosophie « de » l'exil républicain ? Rares sont les philosophes républicains qui, je l'ai dit, font de l'exil un objet de pensée à proprement parler, de sorte que trancher une question aussi ténue est chose difficile. Si l'exil est purement circonstanciel, cela revient à dire, en quelque sorte, que la production intellectuelle se déroule indépendamment du contexte dans lequel elle voit le jour ; si au contraire, l'exil se découvre une dimension qui transcenderait la finitude de la condition humaine, « métaphysique » si on veut, alors, il convient d'admettre que, sous quelque forme que ce soit, l'exil républicain a eu quelque chose d'un catalyseur. Il faut un tamis, propose Jean Tellez, pour extraire d'un texte philosophique les « pures pépites » que sont les « pensées sources », opposées aux « pensées dérivées ».

Cette pensée dispersée, passée au crible d'un regard *en sympathie*, fera-t-elle apparaître l'exil comme son objet caché ? Jacques Madelain dans *L'errance et l'itinéraire*, parle lumineusement d'une attention « qui comprendra que ces [textes] sont écrits d'une encre *sympathique*, celle qui reste incolore, et donc invisible, tant qu'on ne l'a pas soumise à l'*action* d'un regard avec lequel elle est “en sympathie” parce qu'elle y sent de la “compassion” et de la bienveillance » (Jacques Madelain, 1983, 176-177). Dans le *Prologue à Filosofía y poesía*, María Zambrano en appelle explicitement à la com-compassion du lecteur, « improbable » (Zambrano, 1939b, 11).

L'exil n'est pensable qu'en tant qu'il forme avec l'existence un binôme conceptuel. Commentant l'œuvre de María Zambrano, Concha Fernandez Martorell analyse l'étymologie latine de ces deux termes :

La forme latine *ex* indique la provenance de quelque chose ou de quelqu'un. Nous savons également que *iste* est le pronom démonstratif désignant quelque chose de proche (ceci, cela), alors que *ille* et *illi* sont les pronoms démonstratifs du singulier et du pluriel, qui signifie cela ou ceux-là, au sens de ce qui est le plus éloigné de celui qui parle. De sorte que nous pouvons déduire que la différence entre "existe" et "exil" consiste en ce que le premier traite de quelqu'un provenant d'un lieu près de moi, alors que le second vient de là-bas, ce qui est le plus éloigné de moi, c'est un exilé, sa provenance se trouve en ceux-là, non en ceux-ci⁶⁴ (Concha Fernández Martorell, 2004, 114).

L'altérité se situe au centre même d'une pensée qui se construirait autour de la notion d'exil. Aussi l'exil se comprend-il comme l'« autre », le revers de l'existence : exister, c'est être-là, être au monde et à soi-même, par le corps et les sens, par la pensée ; être exilé, c'est être « ailleurs », hors du lieu qui nous est propre. On peut alors se demander : quel est le lieu propre du philosophe ? Et la réponse semble évidente : le lieu propre du philosophe, c'est la philosophie. Toutefois, à y regarder de plus près, la réponse est plus problématique encore que la question qui l'a suscitée : si la philosophie s'avère le lieu propre du philosophe, est-ce à dire que c'est un territoire interdit au profane (au non-philosophe) ? Qu'est-ce, tout d'abord, que « la » philosophie⁶⁵ ? Il n'est sans doute pas de solution définitive à ce problème. La philosophie, comme toute activité créatrice (et non simplement reproductrice) humaine, consiste d'abord à se réinventer, au risque, dans le cas contraire, de se muséifier. C'est, de manière

⁶⁴ « La forma latina *ex* indica la procedencia de algo o de alguien. También sabemos que *iste* es el pronombre y adjetivo demostrativo que expresa algo próximo (este, ese), mientras que *ille* e *illi* son los pronombres demostrativos del singular y el plural, que significan aquel o aquellos, en el sentido de lo que está más alejado del que habla. Así podemos deducir que la diferencia entre "existe" y "exilio" reside en que el primero trata sobre alguien que procede de un lugar cercano a mí y, por tanto, existe para mí, mientras que el segundo viene de allá, lo que está más alejado de mí, es un exiliado, su procedencia está en aquellos, no en estos ». Amadeo López, partant également de l'étymologie, met en relief la double violence exercée sur l'exilé : celle de l'expulsion et celle de l'interdit (voir, sur la condition de l'exilé, Francisco Caudet, 2005, 275-305).

⁶⁵ C'est bien cette prétendue unité que José Gaos s'ingénie à démonter.

exemplaire, ce que montrent les philosophes républicains en exil. Partant, une réponse partielle mais satisfaisante, consisterait à comprendre ce que, eux, entendent par philosophie.

Sur le fond, malgré le demi-siècle qui sépare leurs propos, Juan David García Bacca et Jean Tellez s'accordent – du moins à première vue – à dire que le philosophe en aucun cas ne saurait définir la philosophie en tant que telle, ni ne conçoit d'en révéler l'« essence » autrement que par le biais de sa propre pratique discursive, souvent obscure et hermétique, souvent inaccessible au « non-initié ». Ainsi, dans un article au titre révélateur, « Dos definiciones más de filósofo », Juan David García Bacca, paraphrasant le célèbre poème de Bécquer, se plaît à dénoncer la *superbe* du philosophe et à l'opposer à l'*humilité* du poète, le créateur par excellence :

Un poète du passé, et non des moindres en notre langue, s'évertua à définir ce que c'est que la poésie. Il dissimula l'échec non avoué de pareille entreprise logique sous la guise d'un compliment galant vis-à-vis de sa bien-aimée : *La Poesie... c'est toi*.

Ne demande jamais à un philosophe, et encore moins à un philosophe de second rang, ce que c'est que la philosophie, car il te répondra, d'une manière ou d'une autre : *la philosophie, c'est moi*.

Ce qui, évidemment, n'est pas une définition⁶⁶ (Juan David García Bacca, 1975, 81).

Jean Tellez, quant à lui, affirme, de manière certes plus technique mais tout aussi juste, « plutôt que d'envisager l'acte de philosopher dans sa spécificité, et d'en proposer ainsi une définition générale, [le philosophe] préférera dire que la philosophie est ce qu'il fait » (Jean Tellez, 2010, 169), avant de préciser qu'« il n'y a guère que les professeurs de lycée et les auteurs de manuels pour s'aventurer dans la défense d'une discipline définissable avec des traits généraux et ouverts à tous » (Jean Tellez, 2010, 169). Ce que ce dernier accepte de fait, Juan David García Bacca, au contraire, le

⁶⁶ « Poeta hubo, y no de los menores en nuestra lengua, que se metió a definir qué es Poesía. El fracaso inconfesado del tal empresa lógica lo disimuló con una galantería hacia su amada : *La Poesía... eres Tú*. No preguntes jamás a un filósofo, y menos a un filosofillo, qué es filosofía, pues os responderá de una u otra manera : discreta o indiscreta, directa o elíptica : *La filosofía... soy yo*. Lo cual no es, evidentemente, una definición. »

dénonce comme amour propre, orgueil tout philosophique, si bien que nos deux auteurs semblent au premier abord en porte-à-faux. Il n'en est rien.

Contrairement aux idées reçues, *il n'y a pas de modèle générique pour philosopher*, ce qui, soit dit en passant, suffirait en soi à réhabiliter la philosophie espagnole – ici, celle de l'exil républicain. Il convient de préciser, avant de conclure, que seul García Bacca prétend chercher une unité profonde, latente, invisible à tous les modes de philosopher. Cette quête de transcendance, cette aspiration à dépasser la condition mortelle, on la retrouve chez María Zambrano et à un degré plus élevé encore, chez José Bergamín. Tout grand philosophe cherchera non pas à se singulariser mais au contraire à retourner à l'anonymat, qui, on le verra, est celui du peuple : c'est pourquoi notre philosophe, à la suite d'Antonio Machado, peut affirmer : « *La philosophie est humanisme transcendantal* » (Juan David García Bacca, 1975, 81).

3. L'exil ou l'absence de fond dans la philosophie occidentale

À ce stade, mes observations me permettent d'avancer – à titre provisoire – une acceptation de ce que c'est que la philosophie, telle que la conçoivent ces auteurs. La philosophie est l'activité discursive qui, dans son intention de vérité, se caractérise par une démarche d'ouverture au monde, un état de grande réceptivité canalisée par une méthode, à la fois chemin et cheminement de la pensée, et porteuse d'une visée en contexte de crise, qui n'est autre que celle de replacer l'homme au sein de l'univers, fût-il chaotique. Autrement dit, loin d'être immuable (comme le voulaient les philosophes scolastiques), la philosophie évolue en tant que quête ou intention de vérité dans ses formes comme dans sa vision du monde ; elle n'est aucunement étrangère aux faits de son époque, que ceux-ci soient d'ordre moral, socio-politique ou encore esthétique et, plus largement encore, historique et culturel.

En exil, certains parmi les philosophes républicains renouvellent l'écriture philosophique, au moyen d'une approche poétique, inventive, de la langue⁶⁷. Or le philosophe, affirme Pierre Aubenque, « ne peut recourir à ce type d'ambiguïté [philologique] car il parle pour être compris », ce qui exclut l'ambiguïté volontaire (Pierre Aubenque, *in* Yves Charles Zarka, 2001, 48). José Bergamín pousse au contraire l'audace jusqu'à contester l'un des préceptes fondamentaux du discours philosophique, qui est l'exigence de clarté ; il revendique haut et fort l'ambiguïté de son propos, fait une apologie du paradoxe et de l'amphibologie. Loin de saper les fondements du langage, celui que María Zambrano nomme dans *Los bienaventurados* le « philosophe-poète » travaille au contraire la langue espagnole dans toute sa virtualité métaphysique, afin de l'offrir, pour ainsi dire, à la communauté des peuples hispanophones. Son écriture, poétique par excellence, est cette main tendue qui *présente* le monde, comme s'il s'agissait d'en faire don au lecteur, improbable, révélant le visage d'Hélène, cette beauté oubliée qui a fait l'objet de vénération à l'Antiquité.

Si d'une part, avec Jean Tellez, il est avéré que la philosophie – en tant qu'elle est elle-même *création*, l'œuvre d'un intellect singulier – dépasse toute tentative de normalisation, il n'en demeure pas moins que chaque philosophe se doit de poser la question de l'essence de la philosophie, et les penseurs républicains, dans le contexte particulier de l'exil et de l'après-guerre, n'y échappent pas. De la même façon que Juan David García Bacca, dans son autobiographie intellectuelle, *Confesiones*, se considère lui-même comme homme grec, tout en revendiquant la langue espagnole comme outil d'expression proprement philosophique, Sergio Sevilla considère l'œuvre de José Gaos comme étant « un cas paradigmatique de la réception-élaboration de la pensée européenne depuis une conscience fortement ancrée dans une perspective hispanique,

⁶⁷ Sous la plume de José Bergamín et de María Zambrano, le « poétique » est à prendre au sens premier du terme : *poiesis* en grec veut dire, comme chacun sait, « création ». Tous deux se réfèrent explicitement et en maintes occasions à l'étymologie, par exemple, dans *Fronteras infernales* pour le premier et dans *El hombre y lo divino* pour la seconde.

enracinée dans son héritage ortéguien »⁶⁸ (in Sergio Sevilla, 2008, 9). En exil, les regards demeurent fixés sur l'Europe ; les philosophes républicains se rattachent à la tradition occidentale, qu'ils critiquent et transmettent par un immense labeur de glose philosophique et de traduction.

Deux profonds bouleversements déplacent les contours habituels du paysage philosophique au cours du vingtième siècle, qui permettent de mieux situer nos auteurs. D'une part, le schisme entre la philosophie dite continentale et la philosophie analytique, qui coïncide « en grande partie avec la distinction d'aires linguistiques et culturelles », remarque, non sans inquiétude, le philosophe Pierre Aubenque (in Yves Charles Zarka, 2001, 45). Alors que la seconde s'est construite *contre* la première, seul José Ferrater Mora entreprend de réconcilier les deux types de philosophie. D'autre part, entre le modernisme (où la recherche de l'essence est encore présente) et le post-modernisme, qui se répercute jusque dans l'hispanisme de l'exil actuel. Par exemple, Chantal Maillard, qui a longuement étudié la « raison poétique » zambranienne, applique la théorie deleuzienne du rhizome à la pensée de María Zambrano. En tant qu'elle est « humanisme transcendantal », la philosophie de l'exil républicain peut se faire philosophie de l'exil tout court.

Dans *La philosophie de l'exil* (1996), Huguette Dufresnois et Christian Miquel se proposent, en premier lieu, d'abolir toute notion de « fondement » ontologique, qui nécessairement entraîne une vision « verticale » de l'univers ordonné à partir de ce fondement premier et ultime. Cette verticalité des rapports a été contestée tout au long du vingtième siècle. Le chapitre introductif entend « ouvrir » la philosophie en introduisant du non-être, qui constituerait, selon les auteurs, la visée de toute pensée exilique : il s'agirait d' « ouvrir un lieu d'accueil pour les pensées qu'elle suscite en son chemin » (Huguette Dufresnois et Christian Miquel, 1996, 7). Cela n'est pas sans rappeler – toute proportion gardée – la lecture que Juan David García Bacca fait de

⁶⁸ « [La obra de Gaos] es un caso paradigmático de la recepción-elaboración del pensamiento europeo desde una fuerte conciencia de perspectiva hispánica, arraigada en su herencia orteguiana. »

Sartre : le non-être, ou le « néant néantisant » est une puissance de destruction positive en ce qu'elle crée une béance libératrice dans laquelle l'action poétique prend place.

En second lieu, l'esprit de système est, par voie de conséquences, dénoncé⁶⁹ : c'est, selon les auteurs, un savoir qui étouffe tous les interstices autorisant l'imprévu, autrement dit, le hasard, l'évolution créatrice. Autrement dit, si « penser l'exil n'est possible », aux yeux de Huguette Dufresnois et Christian Miquel, « qu'à condition de déployer une pensée questionnante », le système, en revanche, ne pose de question que pour mieux s'affirmer lui-même en tant que « système totalisant permettant de réagencer les éléments questionnés en un savoir panoramique rendant raison de toute chose » (Huguette Dufresnois et Christian Miquel, 1996, 7). On retrouve la métaphore de la pensée en marche, par opposition à la pensée fixe que serait le système métaphysique :

L'exilé, décidant ainsi de ne jamais jeter d'ancre nulle part, ressent, tout à la fois, le non-fond comme angoisse et comme l'annonce d'une plénitude : angoisse du moi déraciné, ivresse face au monde des possibles, face au monde toujours ouvert, face aux interstices entre lesquels il creuse sa voie (Huguette Dufresnois et Christian Miquel, 1996, 72).

Chez les philosophes authentiques, à commencer par Descartes faisant l'expérience du « fond instable »⁷⁰, toute métaphysique repose sur un vide initial que seule la pensée de l'exil est prête à assumer :

Cette visée conduira une telle pensée à emprunter, dès lors, des chemins de traverse creusant un vide au sein de l'univers plein de l'Être, suivant les sillons de ce vide originaire et exilique, reconstruisant la route du Vide qui, bizarrement, double toujours les parcours en quête de domicile fixe (Huguette Dufresnois et Christian Miquel, 1996, 7).

À l'instar d'Huguette Dufresnois et de Christian Miquel, Juan David García Bacca, dans *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, incite son lecteur

⁶⁹ Je n'insiste pas outre mesure sur la nature asystématique de la pensée moderne, en ce que ce type de critique constitue, selon le propos anonyme de la revue *Labyrinthe*, un lieu commun dans le domaine de l'histoire intellectuelle contemporaine.

⁷⁰ Voir Huguette Dufresnois et Christian Miquel, 1996, 14-16.

à marcher hors des sentiers battus, ces « chemins de traverse » dont parlent les auteurs. La pensée de l'exil ne saurait emprunter les grands carrefours ni les autoroutes de la pensée.

Je n'expose ici les thèses d'Huguette Dufresnois et de Christian Miquel que dans la mesure où celles-ci nous permettent de mettre en avant la tradition exilique à laquelle appartienne l'ensemble de nos penseurs républicains, que dénoncent les auteurs. Le mérite premier de l'ouvrage est le fait qu'il m'autorise à concevoir une philosophie de l'exil en soi, « philosophique », et pas seulement de circonstances. En se référant à Platon, Saint Augustin, Descartes, Huguette Dufresnois et Christian Miquel dénoncent la philosophie occidentale qui, soutiennent-ils, « se bâtit toujours sur un désir de fuir et de combler cette béance originaire de l'homme, sur une quête éperdue de ce qui lui assurera un fondement suffisant » (1996, 16), pour lui préférer la philosophie indienne. María Zambrano, au contraire, légitime le désir de l'homme européen d'exister, de s'affirmer face au divin. Dans *Los bienaventurados*, cette dernière fait de l'exil « réussi » la condition du bienheureux par excellence, en ce que l'exil est le lieu de découverte de la « véritable patrie », qui « par vertu crée l'exil » (María Zambrano, 2004, 43)⁷¹.

⁷¹ « Tiene la patria verdadera por virtud crear el exilio. »

Chapitre 2

1939.

UN « MOMENT » PHILOSOPHIQUE POUR LES INTELLECTUELS REPUBLICAINS ESPAGNOLS EN EXIL

Dans le paysage intellectuel de l'Europe contemporaine, la philosophie de l'exil républicain espagnol de 1939 est à la fois présente et invisible. L'ombre d'un fantôme brille de l'éclat d'un prestige passé, comme, dans l'esprit de Walter Benjamin, la ruine signale, à la différence du débris, un temps qui demeure et qui pourtant n'est plus. La problématique de la réception en philosophie (adaptée au contexte de l'exil) relève le caractère « posthume » de cette pensée ; c'est, du reste, pourquoi j'ai parlé, avec Theodor Adorno, de « pensée réprimée ».

L'historiographie de l'exil républicain ne ferme pas à une date précise cette longue période ouverte en 1939 et marquant d'une empreinte creuse le paysage culturel espagnol. En proposant de faire l'historiographie philosophique de l'exil républicain, le chapitre précédent permet, sinon de prendre la mesure exacte des promesses métaphysiques de la pensée de nos philosophes, du moins de l'appréhender : s'il est philosophiquement valable de « parler de philosophie de l'exil » au sujet des républicains espagnols, c'est bien parce que nos auteurs recherchent, dans une perspective toute schelerienne⁷², la place de l'homme dans le cosmos. Se sachant désormais empêchés de peser sur le paysage universitaire et culturel national, les universitaires républicains entreprennent d'explorer des régions métaphysiques et esthétiques non cartographiées, seulement pressenties à partir de la langue espagnole et à travers leur propre situation d'exilés.

⁷² Max Scheler inspire l'anthropologie philosophique pratiquée par Juan David García Bacca et José Gaos, entre autres. Ces derniers, surtout dans les années cinquante, adaptent au contexte hispanique l'une de ses œuvres les plus célèbres, *Situation de l'homme dans le cosmos*. Voir l'ouvrage dirigé par Gérard Raulet, *Max Scheler. L'anthropologie philosophique dans l'Allemagne de l'entre-deux-guerres*, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 2002.

Après 1939, l'histoire intellectuelle de l'Espagne contemporaine se scinde en deux, avec, d'une part, ceux qui s'accommodent tant bien que mal du régime dictatorial de Franco, de la censure et de la répression, dits « exilés de l'intérieur »⁷³ et, de l'autre, la résistance des républicains en exil, condamnés, en contrepartie, à la dispersion. Or tout semble indiquer que celle-ci est diluée, pour ainsi dire, dans la matière philosophique même du texte (d'où l'utilité du tamis), sans quoi les auteurs se condamneraient eux-mêmes, d'avance, à la marginalité, pour ne pas dire, au silence : il ne s'agirait alors plus de pensée exilique, mais seulement de pensée exilée. Kracauer, compagnon de route et d'exil de Hannah Arendt, parle en ce sens d'« exterritorialité ».

En Espagne, en raison de l'appel d'air causé par la destitution des universitaires républicains, plusieurs années sont nécessaires avant que l'Université puisse se « ressaisir » et, ce, « par des exposants du régime ou des partisans de la scolastique » (Armando Savignano, 2008, 222)⁷⁴. La néo-scolastique se situe à l'arrière-garde philosophique, ce qui suffit en soi à marquer le caractère réactionnaire du régime. Ainsi, l'un des épisodes les plus marquants et sans doute parmi les plus révélateurs de la détresse des universitaires « de l'intérieur » est celui de l'appel émis en 1954 par José Luis Aranguren en direction des exilés républicains, par le biais de la revue *Cuadernos Hispanoamericanos*. La réponse de ces derniers, négative, ne se fait pas attendre : toute réconciliation avec l'intérieur demeure hors de question tant que le régime est en place. Cette position est-elle tenable sur le long terme ? Quelles sont, autrement dit, les stratégies de diffusion employées par les universitaires républicains⁷⁵ ?

⁷³ Armando Savignano relève l'expression et cite nommément certains philosophes dont la situation correspondrait à celle d'exilés intérieurs : Zubiri, Marías, Morente. Il en précise la signification : elle concernerait ceux qui demeurent en Espagne et adoptent une position neutre ou équidistante entre les républicains et le franquisme (dont on se demande si elle est réellement tenable). Voir Armando Savignano, 2008, 226. Dans l'hispanisme, l'expression se trouve, entre autres, sous la plume de Paul Ilie dans *Literature and inner exile* ouvrage traduit l'année même de sa publication en espagnol, en 1981.

⁷⁴ « Por exponentes del régimen o por secuaces de la neoescolástica. »

⁷⁵ À ce propos, adhérant au témoignage d'un « exilé de deuxième heure », Nicolás Sánchez Albornoz, Milagrosa Romero Samper parle d'« isolement intellectuel » dans lequel l'exil républicain tomberait progressivement, qui, en partie, serait la cause d'un « manque d'intérêt relatif » et d'une « absence de dialogue » de part et d'autre de l'Atlantique, y compris après la chute de Franco (2005, 20) : « cette attitude de supériorité et d'hypersensibilité [de la part des républicains exilés], l'a été sans doute au

Dans cette perspective, disons, d'adaptation à l'exil, c'est la figure de José Gaos, l'éminent disciple d'Ortega, recteur de l'Université de Madrid jusqu'à la défaite de la Seconde République en 1939 et professeur de philosophie à l'Université Autonome de Mexico (UNAM), qui, selon José Luis Abellán (1998), se détache tout particulièrement. D'abord, pour avoir inventé en 1949, afin de saisir lexicalement la situation des philosophes universitaires républicains exilés, comme lui, au Mexique, le néologisme de « transtierro »⁷⁶. En elle-même, la notion de « transtierro » connut un succès rapide tant auprès des exilés républicains que des spécialistes de la question (Sebastiaan Faber, 2002, 213; Milagrosa Romero Samper, 2005, 16). Ensuite, par son labeur pédagogique et de traduction ; par sa volonté de ciseler la langue de façon philosophiquement précise, enfin.

Comprenant tôt ou tard que l'exil est là pour durer (tôt, en ce qui concerne Bergamín et García Bacca), les intellectuels n'hésitent pas à chercher ailleurs d'autres opportunités : un temps concentrée au Mexique, la diaspora républicaine se disperse. Juan David García Bacca abandonne la chaire de Métaphysique de l'UNAM, en 1946, pour s'installer à Caracas, et adopte la nationalité vénézuélienne en 1953. José Bergamín le rejoint la même année, avant de se rendre à Montevideo, où il enseigne la littérature pendant quelque temps. José Ferrater Mora, après avoir résidé au Chili, s'établit définitivement en Pennsylvanie en tant que Professeur de Philosophie au prestigieux Brynn Mawr College. María Zambrano, quant à elle, découvre dans les îles caribéennes une seconde patrie possible, jusqu'à son retour en Europe.

Reprise par les historiens de la philosophie espagnole contemporaine pour caractériser l'ensemble des intellectuels de l'exil républicain, cette notion a été

détriment de la relation et de l'intérêt communs, et, logiquement, de l'historiographie sur l'exil, jusqu'à ce que, des années plus tard, avec la fin de l'isolement et une meilleure connaissance de la réalité espagnole, les choses commencent à changer » (2005, 20 : « esta actitud de superioridad y de hipersensibilidad fue sin duda en detrimento de la relación y del interés mutuos, y, lógicamente, de la producción historiográfica del exilio y un mejor conocimiento de la realidad española, empezaron a cambiar las cosas »).

⁷⁶ De toutes les républiques américaines, comme cela a été souligné maintes fois, c'est le Mexique absorbe le plus grand nombre d'intellectuels républicains.

dénoncée, avec raison, par Francisco Caudet, à propos de l'exil littéraire. Sebastiaan Faber s'inspire grandement de ses travaux pour son ouvrage *Exile and hegemony* et consacre un chapitre à la question des relations de José Gaos avec le gouvernement mexicain. Juan David García Bacca, qui pourtant apprécie les néologismes⁷⁷, n'emploie le terme qu'à une seule occasion – encore qu'avec une réserve évidente – dans son « Avant-propos » à *Hölderlin y la esencia de la poesía*, sa traduction du livre de Heidegger, parue en 1955. María Zambrano et José Bergamín ont tôt fait de se tourner, quant à eux, vers une conception « religieuse » de l'exil, entendu dans une dimension non plus seulement historique et politique, mais également spirituelle, prédominante avec le temps.

Dans un ouvrage consacré à présenter la philosophie espagnole contemporaine, *Panorama de la filosofía española del siglo XX* (2008)⁷⁸, Armando Savignano appelle à réviser la croyance selon laquelle il existerait une continuité politique entre l'« Espagne pélerine » et la Seconde République, du fait que, « dans la plupart des cas, il s'agit d'une rupture avec l'évolution socio-político-culturelle espagnole » (Armando Savignano, 2008, 225)⁷⁹. Comme José Luis Abellán ou Carlos Beorlegui, pour n'en citer que quelques uns, Savignano parle d'une dépolitisation croissante parmi les intellectuels républicains, qui s'adaptent tant bien que mal aux situations des pays d'accueil (Armando Savignano, 2008, 225). Après avoir défini trois groupes d'exilés⁸⁰,

⁷⁷ Voir à ce propos, Miguel Ángel Palacios Garoz dans *Filosofía en música...* analysant les néologismes figurant dans une œuvre significative de García Bacca, *Qué es Dios y quién es Dios*.

⁷⁸ Nous signalons ici que, à l'instar de José Luis Abellán, Armando Savignano inclut José Bergamín parmi les philosophes.

⁷⁹ « ... Porque en muchos casos se trató de una ruptura con la evolución socio-político-cultural española ».

⁸⁰ Armando Savignano s'inspire directement de José Luis Abellán : « 1) les exilés républicains, qui abandonnèrent l'Espagne par force en raison de leur opposition au régime franquiste ; 2) ceux qui ne purent ou ne voulurent s'exiler pour diverses raisons. En ce sens, il suffit de mentionner J. Besteiro ; 3) les représentant de dite « Troisième Espagne », c'est-à-dire ceux qui refusèrent de prendre part à la guerre civile et s'exilèrent mais revinrent pendant le régime franquiste. Parmi eux, l'on peut mentionner les figure d'Ortega et de Zubiri lui-même » (Armando Savignano, 2008, 225 : « 1) los exiliados republicanos, que fueron obligados a salir de España por haberse opuesto al régimen franquista ; 2) aquellos que no pudieron o no quisieron ir al exilio por diversas razones. En este sentido, es suficiente mencionar el caso de J. Besteiro ; 3) los representantes de la así llamada “Tercera España”, es decir,

ce dernier observe que, si les intellectuels républicains se sont le plus souvent installés dans les pays d'Amérique latine, il n'en demeure pas moins qu'il s'avère « nécessaire de démonter la légende selon laquelle la condition de ces exilés en question, [...] n'eut pas d'implications dramatiques », tout en signalant que José Ferrater Mora, Juan David García Bacca et José Gaos constituent d'« heureuses exceptions » (Armando Savignano, 2008, 226)⁸¹. En ce sens, l'ouvrage de Savignano ne fait que confirmer une perception courante de l'exil républicain où l'on appuie fortement sur les traits d'une prétendue dépolitisation des intellectuels, ce, à la suite de José Luis Abellán.

Carlos Beorlegui, soucieux de replacer la pensée de García Bacca au sein du contexte de l'exil républicain, remarque avec raison que le militantisme des intellectuels exilés en terre mexicaine n'a conduit qu'une minorité d'entre eux à prendre directement part à la lutte pendant les années tragiques de la guerre civile. Et de citer, outre Juan David García Bacca et José Bergamín, José Gaos, María Zambrano et Eugenio Imaz entre autres (Carlos Beorlegui, 2003, 75). Plus loin, abordant la présence de Marx dans la pensée de García Bacca, Carlos Beorlegui précise que « tous les philosophes n'abandonnent pas leurs convictions politiques » (Carlos Beorlegui, 2003, 121). C'est peut-être moins par désintérêt de la question politique que par leur condition d'exilés que les universitaires, combattant à armes inégales pour une incertaine « hégémonie culturelle », durent se centrer sur leur profession, d'où « l'énorme production écrite issue de leurs mains, et le non moins conséquent labeur de traduction »⁸² (Carlos Beorlegui, 2003, 75).

Dans *Exile and cultural hegemony*, Sebastiaan Faber fait une concession en ce sens. Dans le contexte de la Guerre Froide, le projet d'un Front Populaire qui unirait à la fois

aquellos que no quisieron tomar parte en la guerra civil y fueron al exilio pero regresaron durante el régimen franquista. Entre ellos se pueden mencionar las figuras de Ortega y del mismo X. Zubiri »).

À propos de la supposée « troisième » catégorie, il convient de rappeler avec Sebastiaan Faber ce que ni Abellán, ni les historiens de la philosophie péninsulaire ne précisent, à savoir, que, d'après les preuves exposées par Gregoria Morán, il n'y a aucun doute sur la sympathie qu'éprouvait Ortega en 1936 pour l'armée rebelle et son désir de voir victorieux le groupe franquiste (Sebastiaan Faber, 2002, 190-191).

⁸¹ « Sin embargo, es necesario desmontar la leyenda según la cual la condición de exiliados [...] no tuvo implicaciones dramáticas » (Armando Savignano, 2008, 225).

⁸² « La enorme producción escrita que salió de sus manos, y la ingente labor traductora. »

la démocratie bourgeoise libérale, le socialisme et le communisme contre les totalitarismes italien et allemand n'était plus de mise. Les intellectuels républicains, qui entreprennent en exil une lutte pour l'« hégémonie culturelle » contre le régime franquiste, changent d'attitude à partir du milieu des années quarante et définitivement au début de la décennie suivante. Faber reconnaît que ce n'est pas seulement la désillusion politique qui aurait conduit les intellectuels à se replier dans les activités purement « contemplatives » mais bien leur situation en tant que telle dans le pays d'accueil (le Mexique en l'occurrence), ambiguë : « en exil, la politique fut presque automatiquement “académisée” et “culturalisée” à mesure que les anciens militants devinrent traducteurs, écrivains, professeurs universitaires »⁸³ (Sebastiaan Faber, 2002, 174). En définitive, que ce soit par la constitution mexicaine ou par la montée des dictatures dans d'autres pays d'Amérique latine, le Venezuela et le Chili notamment, les républicains, fidèles pourtant à leur état, n'avaient, pour défendre une certaine idée de la liberté et de la vérité, d'autre choix, sans doute, que d'user de prudence et de trouver des stratégies d'évitement ou de contournement : il leur fallait trouver un équilibre entre la critique et le soutien du régime (2002, 250). « Le » politique s'opposerait ici à « la » politique et au militantisme inhérent à la pensée gramscienne, sur laquelle repose, précisément, l'entreprise critique de Faber.

La pensée, il est vrai, se revêt inmanquablement d'une dimension utopique. Celle-ci se traduit, dans le cas des exilés espagnols, par un retour sur l'essence de l'Espagne, mais également par une pensée de l'altérité et de la collectivité. Cette dimension utopique est inhérente, à ce qu'il semble, à toute situation d'exil et, plus exactement, à l'œuvre de tout intellectuel du début du vingtième siècle⁸⁴ s'opposant aux régimes totalitaires et se trouvant, du fait de son opposition, « sans attaches ». En effet, selon Michael Löwy, l'ouverture sur le monde de l'intellectuel, artiste, universitaire itinérant, se traduit par un mode de vie cosmopolite : « cette situation de “libre flottement”, d'être

⁸³ « In exile, politics was almost automatically “academicized” and “culturalized” as former militants became translators, writers, university teachers. »

⁸⁴ Michael Löwy situe cette période « avant Auschwitz » (Michael Löwy, 2010, 14).

“sans attaches” qui caractérise l’intellectuel en général, vaut d’autant plus pour l’intellectuel juif au ^{xx}^{ème} siècle, souvent nomade, exilé, réduit à une situation marginale, instable ou précaire » (Michael Löwy, 2010, 13). Les philosophes républicains, comme le rappellent José Gaos et Juan David García Bacca dans leurs autobiographies respectives, se forment dans les meilleures universités nationales et européennes, et jouissent donc, eux aussi, au travers de leurs pérégrinations diverses, et en tant qu’intellectuels, de cette autonomie par rapport aux classes sociales dont parle Löwy. Voilà sans doute qui jette une lumière autre sur le sens de l’expression d’ « Espagne pèlerine », indéfinie et pourtant si présente. Sebastiaan Faber insiste, quant à lui, sur le caractère tragiquement anachronique de la réflexion utopique (qui consiste en l’harmonie nationale, présumée impossible par l’auteur) des intellectuels républicains, pour qui « l’horloge s’était arrêtée en 1936 » (Sebastiaan Faber, 2002, 56).

Faut-il préférer au concept de « transterrado » la notion d’ « espagnol pèlerin » ? La question, pour l’heure, reste en suspension. La difficulté réside en ceci que l’expression même d’ « Espagne pèlerine », lors même qu’elle fait consensus tant parmi les exilés républicains qu’à l’intérieur, n’a non seulement jamais été définie, mais, de surcroît, finit par être abandonnée des philosophes, pour être exhumée à la fin du régime franquiste, cette fois dans une perspective de témoignage. Même voilée ou abordée sous un jour nouveau qu’est l’exil, la question de l’être espagnol est posée à travers sa littérature et sa poésie, et l’idée d’ « Espagne pèlerine » est en filigrane dans chaque texte publié et écrit après 1939. C’est de cette idée d’ « Espagne pèlerine » que certains philosophes comme Juan David García Bacca extraient la matière littéraire, essentielle à leur pensée.

J’é mets, à titre provisoire, l’hypothèse suivante : l’Espagne pèlerine est avant tout une *idée*, c’est-à-dire littéralement, une vision, une projection indéterminée dans l’avenir mais clairement orientée en fonction d’aspirations passées, sinon empêchées, du moins non réalisées, d’une importance suffisante à changer le cours historique d’une nation ; du moins est-ce ce que María Zambrano affirme, en substance, dans son « Avant-Propos » à *Senderos*, publié chez Anthropos en 1986.

A. L'exil, « constante » et « catégorie » de la pensée philosophique espagnole ?

Rattachant la pensée des intellectuels juifs hétérodoxes au romantisme, Michael Löwy rappelle le sens premier du terme « utopie », un concept inventé par l'humaniste Thomas More :

En réalité, dans cette culture romantique, la *Zivilisationskritik* et l'utopie sont dialectiquement inséparables ; on ne peut pas critiquer, radicalement, la réalité sociale existante, sans avoir, implicitement ou explicitement, *un paysage de désir* (*Wunschlandshaft*) – l'expression est de Ernst Bloch –, l'image d'une réalité différente, c'est-à-dire une *utopie*. Et inversement : il ne peut exister d'*utopie* authentique sans le travail de la négativité, sans la "critique de tout ce qui existe" (Marx) (Michael Löwy, 2010, 8).

Si, d'entrée de jeu j'extrapole cette dialectique entre utopie et critique de la civilisation à la pensée des auteurs républicains espagnols en exil, il apparaît que c'est, à l'évidence, l'« Espagne pèlerine » qui cristallise leur « paysage de désir ». En effet, la critique de la civilisation est présente – de façon explicite – tant chez José Ferrater Mora que chez María Zambrano. C'est, en outre, reconnaître indirectement la dette des penseurs républicains envers le mouvement romantique, particulièrement des poètes et des philosophes, ce qui ouvre d'intéressantes perspectives comparatistes entre des penseurs contemporains d'horizons culturels différents : d'Europe occidentale pour les philosophes de l'exil républicain, d'Europe centrale pour les penseurs juifs hétérodoxes. D'où l'utilité de « croiser » la pensée de nos auteurs, à l'instar de Michael Löwy dans son ouvrage sur les penseurs juifs hétérodoxes. Voici, de fait, un propos lumineux en adéquation avec la situation de ces auteurs :

Malgré leurs différences – considérables – et leurs désaccords – évidents – la plupart des auteurs appartiennent à l'univers culturel de l'« Espagne pèlerine » et s'intéressent, au moins à tel ou tel moment de leur itinéraire intellectuel, au style philosophique espagnol et aux utopies émancipatrices (d'après Michael Löwy, 2010, 7).

Avant d'étudier le contexte dans lequel fut inventée l'expression elle-même, j'analyserai ce que signifient séparément les termes « Espagne » et « pèlerin ». Pour ce

faire, il est nécessaire au préalable d'étudier la place du « national » en philosophie, sa signification et les impasses éventuelles dans l'histoire de la philosophie. Faut-il parler de pan-hispanisme et, avec José Gaos, de « transtierro » pour qualifier en 1939 la situation des intellectuels républicains fuyant la vengeance de Franco ? La question est si épineuse que je ne serai à même de proposer une solution au problème ici soulevé qu'en seconde partie de mon travail.

1. Le regard des historiens sur la question des philosophies nationales

La notion de « philosophie nationale », on le voit, pose problème aux philosophes eux-mêmes : si, historiquement parlant, la visée de la philosophie occidentale est l'universel même, comment cet universel peut-il se rattacher à un singulier historique, linguistique et territorial que serait une nation ? En tant que telles, les « philosophies nationales » n'apparaissent que dans les vingt dernières années du XIX^{ème} siècle. Cette naissance va de pair avec ce que Yvon Belaval appelle, non sans inquiétude, l'« insularisation linguistique », dont l'un des effets principaux est l'isolement, qui partout se traduit par un provincialisme culturel (Yvon Belaval, t. III, vol. 1, 1974, VIII). Car ce qu'il faut craindre avec ce phénomène récent, affirme ce dernier, c'est la perte de cette rationalité formée à partir du langage universel que sont les mathématiques. Non sans rapport avec le problème des philosophies nationales, l'historiographie de l'exil républicain espagnol montre qu'il existe des préoccupations similaires et de disputes propres au domaine hispanique.

Dans cette même perspective, Armando Savignano rappelle la controverse entre M. de la Revilla (très critique envers l'originalité des contributions) et M. Menéndez Pelayo (qui exaltait les traits particuliers de la pensée espagnole), avant de se référer explicitement au problème des philosophies nationales, plus épineux encore, remarque-t-il, lorsqu'il s'agit de la Péninsule ibérique : « même en étant universelle, même en transcendant les frontières géographiques, la philosophie, pour autant, ne saurait en

même temps sous-estimer l'importance d'un *situs* et d'un *locus* d'où proviennent et se développent certaines théories »⁸⁵ (Armando Savignano, 2008, 1). Armando López Castro ouvre son article sur « La visión del exilio de María Zambrano » sur les considérations générales suivantes : « la culture européenne, unité nourrie de bien des diversités, se présente comme un long carrefour d'exils, surtout dans le domaine intellectuel »⁸⁶ (Armando López Castro, *in* José María Balcells et José Antonio Pérez Bowie, 2000). Et, dans cette entrée en matière devenue, somme toute, assez classique, le critique de s'arrêter ensuite sur l'exil des juifs espagnols, qui, selon lui, furent les premiers porteurs d'une « grande vision de l'exil ».

L'article d'Antoni Mora, cité plus haut, a ceci d'intéressant qu'il situe la pensée des philosophes républicains au sein du contexte de crise philosophique et politique européen. Il apparente leur pensée aux juifs allemands dont parlent Enzo Traverso et Michael Löwy. Avec raison, l'auteur observe que, paradoxalement, les républicains en exil, quoique défendant une vision « humaniste », ne sont pas entièrement étrangers, dans leur réflexion même, à une certaine forme de nationalisme : qu'on songe, par exemple, à José Ferrater Mora, José Gaos, Eduardo Nicol et María Zambrano, ni non plus chez ceux qui les commentent (Antoni Mora, *in* José María Balcells et José Antonio Pérez Bowie, 2001, 130).

Dans la mesure où cette méditation sur le national s'inscrit dans le contexte de l'Europe en crise, de l'expansion des totalitarismes, mais qu'elle a lieu dans ce qu'il est convenu d'appeler le non-lieu de l'exil, la contemporanéité s'ex-temporalise ; ces philosophes se situent d'ores et déjà à *l'envers de* leur propre temps, dont ils ne font finalement que constater le fait d'*avoir été*. Ce n'est pas un hasard si les premières années d'exil sont marquées par des œuvres polémiques ; par la suite, il sera question de réhabiliter coûte que coûte l'humanisme. Avant d'étudier les écrits de Zambrano, Nicol

⁸⁵ « Aun siendo la filosofía de carácter universal y, por tanto, a pesar de trascender las fronteras geográficas, no se puede minusvalorar al mismo tiempo, sin embargo, la importancia de un *situs* y de un *locus* donde se originan y desarrollan ciertas teorías. »

⁸⁶ « La cultura europea, unidad alimentada de muchas diferencias, se presenta como una larga encrucijada de exilios, especialmente en el terreno de la inteligencia. »

et Ferrater Mora à travers le prisme d'une authentique philosophie politique, l'auteur s'arrête sur les éléments caractéristiques d'une philosophie de la République, à savoir : la *paideia*, la réforme tant politique que philosophique et l'aspect dialogique ou communicatif de chacune de ces philosophies, de sorte que chacune se complèterait par les autres (Antoni Mora, in José María Balcells et José Antonio Pérez Bowie, 2001, 132-133). Quand bien même, en somme, le substrat politique s'amenuiserait à mesure que l'exil se pérennise, il n'en est pas moins vrai que nos auteurs, en dépit de cette prétendue « dépolitisation » dont parle José Luis Abellán, participent à travers leurs écrits d'une vision « socialiste » du vivre ensemble humain, dont la Seconde république espagnole fut sans doute la plus inespérée des réalisations au début du siècle dernier.

2. L'exil comme « constante » et comme « catégorie »

José Luis Abellán, qui a longuement médité sur la question, présente l'exil « comme catégorie et comme constante » de la pensée philosophique espagnole contemporaine en général et des exilés républicains en particulier. Dans *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Abellán estime qu'une exilée ayant pleinement accepté et assumé son exil comme ne saurait de nouveau fouler le sol natal, même avec le retour à la démocratie (José Luis Abellán, 2006, 68) sans faire mentir sa propre pensée. Or c'est précisément ce que fait la philosophe andalouse. Par contraste, l'universitaire madrilène cite le propos de José Gaos, qui affirme résolument – et en conséquence avec ses convictions politiques et sa propre théorie du « transtierro », si chère à l'auteur –, ne jamais vouloir rentrer, l'exil ayant été « un fait radical et définitif » (José Luis Abellán, 2006, 68). Arguant de sa relation personnelle et d'une profonde méditation de son œuvre, Abellán attribue ce retour, injustifiable philosophiquement à ses yeux, aux seules nécessités matérielles, pécuniaires, de la philosophe (José Luis Abellán, 2006, 69).

En quelque sorte, Abellán retourne la pensée de María Zambrano contre les dernières années de sa vie... comme si la vie devait imiter l'art. Mais si on y regarde de plus près – par exemple, dans sa correspondance avec José Bergamín, alors à Madrid – la philosophe andalouse manifeste par écrit ce désir absolu de retour, qu'elle partage avec

Bergamín, et dont ce dernier, précisément, ne la dissuade pas. En revanche, comme le note Nigel Dennis, le poète juge bon de la prévenir, en sa qualité de « conseiller amical », du « petit monde intellectuel » madrilène (« mundillo intelectual »), celui-là même qui guette l'exilé nouvellement arrivé⁸⁷ et qui, aux yeux de Bergamín, constitue « le danger le plus grave, pour celui qui revient, car ils essaient aussi d'en profiter et de le dévorer en le corrompant, et s'ils n'y parviennent pas (c'est mon cas), en lui faisant une guerre sourde, occulte et polie »⁸⁸ (José Bergamín, 2004, 106).

Loin de moi de nier que l'assertion d'Abellán soit effectivement avérée sur le plan historique – les intellectuels devant *constamment* fuir de tout temps la répression et la censure – mais, peut-on, pour autant, l'accepter comme « catégorie » en ce qui concerne les philosophes républicains, ce qui reviendrait à « hypostasier » l'exil ? Il est évident en effet, que, sous la plume de l'universitaire madrilène, la « constante » est ici un paradigme mathématique plutôt qu'une persévérance dans le temps ; la « catégorie », une entité métaphysique. Carlos Beorlegui, dans *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano* (2004), écrit ainsi : « cette circonstance ne faisait que perpétuer la constante espagnole des exils politiques qui ont jalonné l'histoire de l'Espagne, depuis les Rois Catholiques, et surtout durant tout le XIX^{ème} siècle »⁸⁹ (Carlos Beorlegui, 2004, 497). Je ne prétends pas être entièrement à même de résoudre le problème d'ordre technique qui se présente ici ; je tiens néanmoins à le soulever : loin de moi que de vouloir nier le lien entre la pensée et l'œuvre. Ma remarque inviterait plutôt à éviter la surenchère dans l'exigence de systématisation interprétative, où la vie se trouve confrontée à l'œuvre.

⁸⁷ Voir la lettre de José Bergamín du 28 janvier 1963, (José Bergamín, 2004, 104-107) et les commentaires de Nigel Dennis qui s'y rapportent, en particulier p. 18.

⁸⁸ « El más grave peligro para el que vuelve, porque también tratan de aprovecharlo y devorarlo, corrompiéndolo, y si no pueden (es mi caso) haciéndolo una guerra sorda, oculta y taimada. »

⁸⁹ « Esta circunstancia no hacía más que continuar la constante española de exilios políticos y culturales que han jalonado la historia de España desde los Reyes Católicos, y sobre todo durante todo el siglo XIX. »

3. 1939 : la « redécouverte de l'Amérique »

La plupart des spécialistes parlent, à la suite de José Gaos lui-même (OC, VIII, 238) d'une « redécouverte » de l'Amérique, en se prévalant des théories qui débouchent sur une forme de « pan-hispanisme ». Luis de Llera intitule l'un de ses derniers ouvrages *Filosofía en el exilio : España redescubre América*. C'est dire combien Gaos a balisé les sentiers de l'histoire de la pensée de langue espagnole. Pour l'heure, il faut mettre de côté cet aspect – qui occupe une place de choix, il est vrai, tant dans l'histoire de la pensée philosophique hispanophone que dans l'invention, en exil, d'une philosophie républicaine pour une brève incursion dans une autre province de la pensée exilique ou *dispersée*.

Le philosophe Enzo Traverso, qui invite à comparer les deux exils⁹⁰, évoque dans son bel essai, *La pensée dispersée*, l'impact de l'exil des intellectuels juifs allemands sur le milieu universitaire et culturel américain :

Somme toute, l'exil judéo-allemand n'est qu'une page de l'histoire sans fin de la misère du monde. Mais sa résonance avec le présent est aussi d'ordre intellectuel. La culture et la société américaine furent bouleversées et transformées par l'arrivée des réfugiés européens, qui firent la primauté des États-Unis dans plusieurs domaines scientifiques, brisèrent les codes d'un monde académique provincial réservé à l'élite *wasp* (Enzo Traverso, 2004, 14).

L'analogie de situation, à quelques degrés près, n'est que trop évidente. Comme les Juifs allemands, les républicains espagnols, eux aussi cosmopolites à leur manière, étaient avant tout des « passeurs de culture », des passeurs entre les disciplines, « au carrefour entre littérature et philosophie, entre histoire et politique » (Enzo Traverso, 2004, 12). Comme eux, ils portent un regard « un peu décalé », qui peut devenir un avantage, car, toujours selon les mots de l'auteur, « il permet de voir ce que d'autres ne voient pas » (Enzo Traverso, 2004, 10-11). Il existe, il est vrai, une différence de taille

⁹⁰ Selon Enzo Traverso en effet, l'exil judéo-allemand est « un exil de portée biblique, un exode gigantesque qui dépasse de loin, par ses dimensions, celui des juifs d'Espagne, à partir de 1492 [...]. On pourrait seulement le comparer, en termes quantitatifs, à l'exil des républicains espagnols après la guerre civile, et à celui des Russes blancs après la révolution d'Octobre » (2004, 9).

non moins évidente : contrairement aux juifs allemands, les républicains espagnols continuèrent de pratiquer leur langue maternelle, ce qui n'est pas sans influencer, ainsi que le signale José Luis Abellán, sur le développement subséquent de leur pensée : sous l'impulsion des nombreux disciples d'Ortega, la philosophie déchiffre la « circonstance » américaine.

L'historiographie⁹¹ de l'exil républicain parle de « redécouverte de l'Amérique », expression connotée positivement. Or ce qu'il y a de grave dans ce procédé, c'est, que souligner la générosité du gouvernement mexicain (zone privilégiée par l'historiographie) revient indirectement à atténuer les circonstances traumatiques de l'arrivée des intellectuels républicains. L'exil, certes, apparaît comme le facteur déclencheur d'un dialogue renouvelé après une longue interruption de près de quatre décennies. Cette vision s'inspire très largement de la théorie gaosienne des deux patries, ou « transtierro » : il suffit de jeter un coup d'œil à la bibliographie, remarque pertinemment Sebastiaan Faber, pour s'assurer de la popularité du terme (2002, 213). Et Faber de citer quelques exemples probants. Par ailleurs, il existerait, selon ce dernier, un projet « défendant le statut de la philosophie hispanique contre l'hégémonie allemande, française et anglo-saxonne »⁹² (Sebastiaan Faber, 2002, 181). Autrement dit, l'auteur laisse entendre – sans s'arrêter sur la « chose » philosophique elle-même – que, dans une lutte pour l'hégémonie (au sens gramscien du terme), cette entreprise de justification appartient à une forme de nationalisme culturel visant à imposer la Seconde république comme représentant de la « vraie » culture espagnole, par opposition à l'Espagne franquiste (qui revendique l'exact opposé). L'« Espagne pèlerine » n'existerait pas en soi mais seulement *contre* le régime franquiste.

Pour José Luis Abellán, l'arrivée du contingent d'intellectuels républicains aurait transformé de façon positive l'image des Espagnols auprès des Américains, surtout au Mexique, au Venezuela et en Argentine, les trois principaux pays d'accueil : « dans

⁹¹ Par opposition, s'entend, à l'historiographie philosophique définie par l'équipe de Yves Charles Zarka, telle que nous la mettons en pratique vis-à-vis de l'exil républicain espagnol.

⁹² « Defending the status of Hispanic philosophy in the face of German, French, and Anglo-Saxon hegemony. »

cette perspective, il faut relever que ce fait introduit un élément nouveau, générateur d'une double transformation : d'une part, de l'image de l'Amérique qu'ont les Espagnols, d'autre part, de l'image de l'Espagne elle-même, vue de l'Amérique », écrit l'universitaire madrilène ⁹³ (José Luis Abellán, 1989, 16). Autrement dit, la « redécouverte de l'Amérique » consiste en l'impact de la réalité américaine sur l'exilé républicain. En outre, ce phénomène s'avèrerait non seulement le point de départ pour une « nouvelle vision » de l'Espagne et de la culture espagnole, mais également le début de nouvelles relations entre la péninsule et le continent américain (Abellán, *in* José Luis Abellán et Antonio Monclús, 1989, 17).

Récemment, dans le huitième chapitre de son *Historia del pensamiento latinoamericano* (2004), Carlos Beorlegui adopte la perspective américaine, ce qui a le mérite de compléter une histoire de la philosophie espagnole et européenne écrite, le plus souvent, avec un sentiment de spoliation historique, pour ainsi dire. Beorlegui s'intéresse ici à la génération de philosophes américains exactement contemporaine de celle des exilés républicains, qu'il nomme, à la suite de Miró Quesada, celle des intellectuels « forgeurs » (*forjadores*). Débarrassés des derniers relents de positivisme tardif, ces penseurs n'auront d'autre obsession que de se mettre « à la hauteur » de la philosophie européenne, et ancrer définitivement la pensée américaine dans la modernité par transmission générationnelle ; en cela, ils furent aidés, « de manière inespérée et efficace », observe Beorlegui, par l'arrivée des exilés républicains (Carlos Beorlegui, 2004, 485). Cette génération

se configure autour de trois centres fondamentaux, avec ses leaders intellectuels respectifs : le Mexique, mené par Samuel Ramos et José Gaos (de tous les exilés républicains espagnols installés en terre mexicaine, c'est le plus représentatif) ; l'Argentine, avec Francisco Romero (comme personnage le plus

⁹³ « Desde este punto de vista, hay que destacar que ese hecho introduce un elemento nuevo, generador de una doble transformación : cambio en la imagen de América que tienen los españoles y cambio a su vez de la propia imagen de España vista desde América. »

emblématique) ; le Venezuela enfin, avec J. D. García Bacca et son entourage de collègues et de collaborateurs⁹⁴ (Carlos Beorlegui, 2004, 486).

L'impact de la guerre civile devient évident, poursuit Beorlegui, non seulement à travers l'arrivée des exilés républicains mais également en tant que prélude sanglant à la Seconde Guerre Mondiale, interprétée par bien des intellectuels américains comme étant le signe du déclin de la culture européenne, et comprise comme un « certain appel à l'intelligentsia américaine à prendre sa place hégémonique, hors des sentiers battus » (Carlos Beorlegui, 2004, 286). Mieux formés que la génération précédente, ils sont doués des outils techniques les rendant aptes à entreprendre la « normalisation de la philosophie » en Amérique latine (Carlos Beorlegui, 2004, 487). En réalité, toutefois, la générosité mexicaine ne serait pas entièrement dépourvue d'arrière-pensées, ni même d'opportunisme : le général Lázaro Cardenas,

profitant de la crise dans laquelle se trouve submergée le monde occidental en raison de la crise de 29 et de la proximité de la Seconde guerre mondiale, préconise un populisme nationaliste, en luttant contre les intérêts étrangers au Mexique et en nationalisant le pétrole⁹⁵ (Carlos Beorlegui, 2004, 518).

L'un des soucis majeurs du gouvernement était d'élever le niveau éducatif. C'est en cela que l'arrivée des exilés républicains fut pour les gouvernements américains inespérée. De fait, Beorlegui, à propos de Gaos, parle de « captation » : « [son arrivée] fut déterminante dans l'élaboration d'un nouveau climat de penser et la prise en main de la réalité mexicaine »⁹⁶ (Carlos Beorlegui, 2004, 518-519).

La situation au Venezuela, deuxième foyer philosophique après le Mexique, quoique plus tardive, est relativement comparable à celle que je viens d'exposer. Selon les mots

⁹⁴ « Se configura alrededor de tres centros fundamentales, con sus respectivos líderes intelectuales : México, bajo el liderazgo de Samuel Ramos y José Gaos (como el más representativo de los exiliados españoles afincados en tierra mexicana) ; Argentina, con Francisco Romero como figura más representativa ; y Venezuela, con Juan D. García Bacca y el entorno de sus colegas y colaboradores. »

⁹⁵ « Aprovechando la crisis en la que se halla sumergido el mundo occidental con motivo de la gran depresión económica y la cercanía de la Segunda Guerra Mundial, propugna un populismo nacionalista, luchando contra los intereses foráneos a México y nacionalizando el petróleo. »

⁹⁶ « La llegada de los exilados españoles, especialmente la de José Gaos, fue determinante para conformar un nuevo clima de pensar y de habérselas con la realidad mexicana. »

de Beorlegui, l'année clé est 1946, moment où arrive un important groupe d'exilés républicains installés au Mexique, invités par Mariano Picón Salas et Juan Oropresa au nom des autorités universitaires vénézuéliennes, pour fonder la Faculté de Philosophie et de Lettres de l'Université Central du Venezuela à Caracas (Carlos Beorlegui, 2004, 528). Et de citer les noms, tous plus prestigieux les uns que les autres : José Gaos, Eugenio Imaz, Manuel Granell, José Bergamín, Domingo Casanovas, Juan David García Bacca. Seuls Granell, García Bacca (le plus important des trois) et Casanovas devaient rester, les deux premiers retournant au Mexique, Bergamín partant pour l'Uruguay. Beorlegui signale enfin qu'à l'heure d'élaborer une histoire de la pensée latino-américaine, le rôle de Juan David García Bacca ne fut pas aussi important que celui de Gaos, attribuant cela au fait que, contrairement à ce dernier, García Bacca n'avait nul désir de former ce qui convient d'appeler un cercle de disciples qui le suivraient intellectuellement. Contrairement à Gaos, García Bacca, bien que désireux de demeurer fidèle à sa circonstance et de philosopher à partir de celle-ci, ne fut que tièdement intéressé par le problème « identitaire » de la philosophie hispano-américaine⁹⁷ (Carlos Beorlegui, 2004, 538).

Si la perte espagnole fut immense, le gain américain fut prodigieux, reconnaissent les historiens de la philosophie hispanophone, au point que le paysage philosophique du continent américain se trouve à jamais transfiguré par l'arrivée des républicains. Certains veulent y voir une sorte de compensation, un transvasement d'un côté de l'Atlantique à l'autre. Margarita M. Valdès affirme à ce propos que la pratique philosophique en tant que telle eût été impossible en Amérique latine sans les Gaos, García Bacca, Joaquín Xirau, Eduardo Nicol, José Manuel Gallegos Rocafull, Domingo Casanovas, Eugenio Imaz et tant d'autres (*in* Manuel Garrido *et alii*, 2009, 533). Le propos du Mexicain Marco Antonio Campos, dans *El café literario en Ciudad de México* est déconcertant tant par sa sincérité que par la « sublimation » de l'histoire, par la culture :

⁹⁷ Pour ce qui est de l'entourage argentin et de Francisco Romero, voir Carlos Beorlegui, 2004, 540-553.

Que la chute de Franco n'ait pas eu lieu, quelle aubaine pour les Mexicains ! L'autre conquête espagnole, celle qui est vraiment valeureuse, l'intellectuelle, ce sont les exilés républicains qui l'ont faite, sans armes ni crucifix. Depuis les deux Siècles d'or il n'y avait pas eu, en Espagne, une telle pléiade d'écrivains, de penseurs et d'artistes si importants, et cette pléiade, avec l'émigration, s'est retrouvée pour la plupart à Mexico, et la plupart sont restés. Le niveau était très élevé, incluant également des spécialistes de tout genre, des scientifiques, des philosophes, des libraires ; des éditeurs et une excellente main d'œuvre⁹⁸ (Marco Antonio Campos, 2010, 85).

L'histoire se répèterait, mais cette fois, ce serait la culture, et non la force (militaire ou religieuse), qui partirait à la « conquête » des esprits et des cœurs mexicains et les conquiert effectivement par la « lumière » de l'esprit, de sorte que les liens d'amitié se consolident durablement entre les deux peuples ; la gratitude mexicaine roule sur les flots des décennies jusqu'à nos jours : « nous autres Mexicains, nous sommes à présent un peu de cette lumière qu'ils apportèrent avec eux »⁹⁹ (Marco Antonio Campos, 2010, 85).

B. La théorie gaosienne des deux patries : l'exil comme « success story »

L'historiographie de l'exil républicain se sert de la notion de « transtierro » pour accentuer l'échange et l'entente qui se noue ou se renoue sur un même pied d'égalité entre les intellectuels républicains et leurs homologues américains en général, mexicains en particulier, au point que les premiers s'intègrent pleinement dans la société qui les accueille¹⁰⁰. De fait, Luis de Llera remarque que souvent les normes strictes d'immigration de certains pays, comme le Chili et l'Argentine, étaient assouplies de sorte à autoriser l'entrée des intellectuels espagnols (Luis de Llera, 2004, 47). Certains,

⁹⁸ « Desde una perspectiva mexicana resultó una fortuna que no cayera Franco. La otra conquista española, la verdaderamente valiosa, la intelectual, la hicieron, sin armas ni crucifijos, los exiliados republicanos. Desde los Siglos de Oro no se había dado en España una camada de poetas, escritores, pensadores y artistas tan importantes, y esa camada, con la emigración, vino a dar en su gran mayoría a México y esa gran mayoría se quedó allí. Fue de altísimo nivel e incluía también profesionistas, científicos, filósofos, librerías; editores y excelente mano de obra. »

⁹⁹ « Los mexicanos somos ahora un poco de la luz que ellos trajeron. »

¹⁰⁰ Comme l'explique Leopoldo Zea (*in* Gaos, 1996, 17), ancien disciple de Gaos, c'est le maître espagnol lui-même qui, reprenant les considérations d'Antonio Caso, encourage collègues et disciples mexicains à dépasser leur complexe d'infériorité vis-à-vis d'autres groupes culturels et humains, notamment la culture et la philosophie européennes.

comme Juan David García Bacca en 1952, sont naturalisés. Il s'agirait, en somme, d'un exil « heureux ».

Pour Antonio Monclús, le concept de « *transterrado* » infléchit de manière significative la perception habituelle de l'exil, où l'exilé retourne nécessairement à son point de départ, à sa terre d'origine. L'expression allie expérience vitale et réflexion théorique sur la condition humaine : « ce n'est pas un hasard si, derrière cette célèbre expression [...], l'on trouve une expérience existentielle, une “aventure personnelle”, une option intellectuelle, et une réflexion qui en elle-même unit le vécu à la théorie sur la condition humaine, en l'occurrence depuis sa perspective propre qui est celle de l'exil »¹⁰¹ (Antonio Monclús, *in* José Luis Abellán *et alii*, 1989, 37). Cette aventure personnelle, cependant, prend sens dans un ensemble ou collectivité plus large, de sorte qu'une personnalité ne saurait se comprendre à partir de la seule analyse particulière.

Sebastiaan Faber, en revanche, soutient que cette tendance à appuyer, dans le cas du Mexique, sur le trait de la générosité du gouvernement en place (observable, affirme-t-il, non seulement chez les intellectuels républicains mais également dans le discours de la plupart des spécialistes espagnols de l'exil) est due, en réalité, au fait que ces travaux, aujourd'hui encore, sont commissionnés ou financés par les institutions gouvernementales mexicaines ou espagnoles (Sebastiaan Faber, 2002, 10). Sans doute y a-t-il quelque vérité là-dedans, si on prend José Gaos comme paradigme du philosophe républicain en exil. Il n'en demeure pas moins que d'autres universitaires se prévalent au contraire de leur amitié personnelle pour revendiquer une indépendance d'approche et de propos pour ainsi dire supérieure, une connaissance plus profonde de son œuvre – comme par exemple José Luis Abellán à propos de María Zambrano. Gaos charge ses propres disciples mexicains, Leopoldo Zea et Vera Yamuni Tabush, de réunir et diffuser ses textes après sa mort, ce qui pourrait expliquer un enthousiasme certain pour son œuvre. Cette stratégie s'avère, indubitablement, extrêmement féconde, puisque Gaos, à

¹⁰¹ « No por casualidad, tras esa célebre expresión [...], se encuentra una experiencia existencial, una “aventura personal”, una opción intelectual, y una reflexión que en sí misma une lo vivencial con la teoría sobre la condición humana, en este caso desde su perspectiva particular del exilio. »

ce jour, est le seul philosophe républicain dont les *Œuvres complètes* sont publiées. Ceci tend à montrer que d'autres facteurs sont en jeu que ceux mis en avant par Faber.

Force est de constater cependant, que le terme de « transtierro » ne fait guère l'objet de valorisation philosophique ; certes, la notion générique d'exil, à l'exception peut-être, de la notion socratique d'*atopie*, ne fait pas partie du vocabulaire philosophique : une fois de plus, je touche, de par mon approche, aux bornes mêmes de l'académisme philosophique. Partant, le parallèle entre les philosophes républicains espagnols et les penseurs juifs allemands peut de nouveau s'avérer extrêmement éclairant. Enzo Traverso dans son bel essai rappelle la double face de l'exilé, qui, tel un Janus, tantôt se laisse aller à la tristesse, tantôt au contraire s'ouvre à la nouveauté :

Les exilés sont toujours des bannis, des vagabonds qui ont perdu leur monde, c'est-à-dire leurs biens, leur travail, leur milieu, leurs habitudes, leurs certitudes, leurs espoirs, souvent leurs amis. Leurs portraits [...] révèlent une inquiétude profonde, trahie par des regards entourés d'un halo de tristesse.

Les exilés sont aussi, tel un moderne Ulysse, des voyageurs. Certes, des voyageurs par contrainte, mais des voyageurs quand même, sensibles, sinon forcés, à la découverte et à l'enrichissement de leur rencontre avec une réalité nouvelle. [...] L'exil se transforme ainsi en une *success story* hollywoodienne, avec son happy end assuré, une aventure faite d'acclimatation, d'intégration, de réussite économique, de reconnaissance intellectuelle et de notoriété publique (Enzo Traverso, 2004, 8).

Le « monde » de l'exilé dont parle Traverso renvoie, dans le domaine de la philosophie espagnole, à la « circonstance » ortéguienne, que le maître définit dans son premier livre, *Meditaciones del Quijote* (1914). Les historiens se plaisent à montrer que l'exil républicain a avéré *expérimentalement*, et non pas seulement sur le plan théorique, l'intuition d'Ortega, notamment à travers les exemples de José Gaos et María Zambrano et des littéraires comme Francisco Ayala, Moreno Villa, Rosa Chacel, etc.

Il faut bien reconnaître, néanmoins, que ces philosophes, à la différence d'un Theodor Adorno par exemple, n'ont pas fait fortune : c'est ce qu'avoue Gaos dans ses *Confesiones Profesionales* ; que leur renommée est loin d'être aussi universelle que l'on ne le souhaiterait. L'indigence du philosophe – un travailleur de l'ombre – se trouve par eux acceptée, non sans résignation, non sans un brin d'humour, comme thématique

propre à leur activité, par définition non lucrative et désintéressée. Gaos, par exemple, parlera d'activité de luxe, mais de luxe culturel « justifiable non par d'impérieuses nécessités matérielles, mais par libre gaspillage spirituel » (José Gaos, *OC*, VIII, 1996, 242). Sebastiaan Faber (2002, 38) comme Luis de Llera (2004, 45-47) observent que l'historiographie laisse à désirer même après 1975 – à l'exception de la revue *Anthropos*, concède le second.

Invité à occuper un poste à la *Casa de España* en tant que membre permanent, José Gaos fait partie, avec José Bergamín notamment, des premiers intellectuels autorisés à entrer au Mexique en 1938. La *Casa de España*, futur *Colegio de Mexico*, fut créée par décret du 20 août expressément en soutien aux intellectuels républicains, à l'initiative de Daniel Cosío Villegas. Le processus de sélection, extrêmement sévère, est établi par les plus hautes autorités mexicaines : sous la vigilance d'Alfonso Reyes, seuls les plus brillants d'entre eux reçoivent de tels égards, du moins dans les premiers temps¹⁰². Opposant la situation de María Zambrano à celle de José Gaos, Ana Bundgaard observe ainsi que cette dernière n'est reçue que parmi les huit derniers, en 1939 ; qui plus est, en tant que « membre spécial », c'est-à-dire au plus bas des trois échelons (Ana Bundgaard, 1998, 156-162).

1. La notion de « transtierro » chez José Gaos : théorie ou mythe ?

L'ingéniosité avec laquelle Gaos parvient à adapter la pensée de son maître Ortega à sa nouvelle situation lui vaut l'admiration des spécialistes, d'autant plus qu'il propulse, au passage, la philosophie hispano-américaine en général et mexicaine en particulier vers de nouvelles hauteurs. D'autres préfèrent souligner la systématisme de deux ouvrages complémentaires écrits à l'époque de sa pleine maturité intellectuelle, *De la filosofía* (1962) et *Del hombre* (1970), révélant – enfin ! – en lui le « vrai » philosophe. D'aucuns reconstituent le dialogue que l'auteur noue avec les principaux philosophes européens, tel Husserl. Tous louent ses dons de pédagogue. Du point de vue de

¹⁰² Sur l'histoire de la Casa de España, futur Colegio de México, voir Clara E. Lida (1992).

l'historiographie proprement philosophique, ce qui frappe au premier abord, c'est que les trois textes colportant la notion de « transtierro » ne comptent pas dans le corpus des écrits proprement philosophiques de l'auteur, les spécialistes préférant parler de « circunstancialismo ». Ne formant aucunement une « théorie » au sens strict, ils ne sauraient pourtant être relégués au rang de simples écrits de circonstance. Ces textes, à défaut de statut, ont-ils une quelconque validité philosophique ?

Disciple d'Ortega y Gasset, José Gaos, né en 1900 à Gijón, décédé à Mexico en 1969, n'a jamais douté, à ce qu'il semble, du bien-fondé de son approche qui recouvre, sous l'innovation sémantique, bien des implications d'ordre politique et, sans doute, idéologique. En ce sens, Sebastiaan Faber n'a pas tort d'affirmer que, malgré l'espacement des publications dans le temps, « les idées de Gaos ne semblent pas avoir encouru de changement notable » (Sebastiaan Faber, 2002, 213). Le philosophe asturien écrit le premier texte sur le « transtierro » plus de dix ans après son arrivée, en 1949. Il l'intitule « Los “transterrados” españoles de la filosofía en México ». Celui-ci sera suivi de deux autres textes, *En torno a la filosofía mexicana* (1953) et « La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana » (1966).

Dans l'article de 1949, le philosophe évite d'employer les termes d'« exil » et d'« exilés », préférant les tournures périphrastiques telles « établissement en terre nouvelle » ou « émigration forcée ». Sous sa plume, le mot de « réfugiés » a tout d'un euphémisme. En outre, contrairement à ce que le titre laisse prévoir, Gaos ne développe pas l'idée de « transtierro » d'un point de vue philosophique, mais simplement anecdotique : l'auteur se contente, en effet, de souligner la parfaite adéquation entre l'expression, celle-là même qui plut tant à Antonio Caso, et la situation qu'elle désigne. De là vient la présence du terme dans le titre, précise au passage le philosophe (Gaos, *OC*, VIII, 238). En effet, l'article vise moins à exprimer une conception singulière de l'exil – celle du philosophe José Gaos – que de récapituler, à dix ans d'intervalle, l'activité culturelle des intellectuels républicains si généreusement accueillis à la Casa de Mexico par le gouvernement de Lázaro Cárdenas :

Chez les Espagnols actuels, l'émigration a agi dès le début en eux. Une action à double versant. Toute émigration représente une expérience vitale dont on ne saurait exagérer l'importance, étant donné qu'il s'agit d'entreprendre une vie plus ou moins neuve dans un rapport particulier avec l'existence antérieure. Comme celle-ci a été délaissée par force, et non pas en vue d'une vie meilleure qu'on se résoudrait à vivre, on vit la vie nouvelle avec une fidélité singulière, à la fois spontanée de fait et due, moralement parlant, à la vie antérieure, à [...] ce qu'il y a de plus précieux en elle, qui est moins visible dans la possession coutumière que dans l'étrangeté soudaine de la perte ; envers ce que la distance temporelle du souvenir a non pas de plus mesquin, mais d'agrandissant au contraire. C'est vrai même dans le cas où l'installation dans la terre nouvelle s'avère préférable au retour dans celle que l'on a abandonnée, quand, dans les valeurs de l'une et les valeurs de l'autre, il convient de voir une relation qui permette de concilier fidélité aux unes et adhésion aux autres. C'est ce qui nous est arrivé, à nous autres Espagnols au Mexique¹⁰³ (José Gaos, *OC*, VIII, 238).

Dans les premières lignes, Gaos distingue deux types d'émigration : l'une est le produit de la volonté individuelle ; l'autre est imposée de force à l'individu par l'extérieur. Ces deux situations – l'une où l'individu part de son plein gré, l'autre contre son gré – ont en commun que le fait de partir d'un lieu d'origine à un lieu d'arrivée constitue un changement radical dans l'existence de ce même individu : il s'agit de commencer une autre vie, affirme Gaos.

Cette même rupture géographique et circonstancielle, d'après Gaos, se trouve à l'origine d'une révélation : en défaisant la paresse ordinaire et normale de notre regard, en rompant avec l'habitude, « cette possession coutumière » du monde, devenu étrange, neuf, inédit, précisément en raison de la « perte » des repères et d'une intelligence conventionnelle (l. 8-9). Voilà pourquoi, à la différence d'autres intellectuels

¹⁰³ « En los españoles actuales actuó, sin duda, desde su principio la emigración. Con una actuación de dos vertientes. Toda emigración representa una experiencia vital tan importante como no puede menos de ser la experiencia de emprender una vida más o menos nueva. Pero una emigración forzosa representa la experiencia de emprender una vida más o menos nueva en una peculiar relación con la vida anterior. Como ésta se dejó por fuerza y no por prever otra vida preferible y resolverse a vivirla, se vive la vida nueva con una singular fidelidad, entre efectivamente espontánea y moralmente debida, a la anterior, [...] lo valioso de ella, menos notorio en lo habitual de la posesión que en lo al pronto insólito de la pérdida y en lo engrandecedor, que no empequeñecedor, de la distancia temporal en el recuerdo. Esto puede ser aún en el caso de que el asiento en la nueva tierra resulte preferible al retorno a la dejada, cuando entre valores de una y valores de otra cabe ver una relación que permita conciliar la fidelidad a los unos con la adhesión a los otros. Es lo que nos ha pasado a los españoles en México. »

républicains en exil, l'auteur refuse de céder à la nostalgie, de se réfugier dans le souvenir, qu'il qualifie de « distance temporelle » entre le présent et le passé (l. 9-11). Retournant le phénomène physique, l'auteur suggère que, à mesure que grandit la distance dans le temps, les choses aussi grandissent, deviennent plus grandes au lieu de devenir plus petites. D'une certaine façon, le propos est rhétorique, quand bien même le terme de *révélation* signifierait « aletheia » ou « vérité » en grec.

À y regarder de près, tout cela est signalé en filigrane, par allusions surtout contextuelles et assez identifiables ; si bien que l'argument de Gaos peut paraître familier. Cette forme de dépaysement, est à prendre à la fois au sens littéral et figuré : littéral, en raison du déplacement géographique que l'exil implique ; figuré, en raison de la perte, paradoxalement libératrice, des repères intellectuels.

Toutefois, à la suite de ce constat, l'auteur tire des conséquences relatives à la situation des exilés républicains qui, pour le moins, sont surprenantes. Malgré la rupture que suppose la distance géographique, la défaite d'une cause juste ou considérée comme telle par les ennemis et victimes du fascisme, l'émigration effectuée à partir de 1938 par la poignée d'intellectuels espagnols hébergés à la Casa de España, se révèle paradoxalement comme étant la condition de possibilité même de la « fidélité » de l'intellectuel envers la cause de la République, « ce qu'il y a de plus précieux » (l. 6-8). En quoi consiste, au juste, cette « révélation » à l'arrivée de l'« émigré » dont il est question ? Relative à la nature de la « fidélité » envers la terre abandonnée, elle consiste à appréhender de façon complémentaire les deux terres, d'origine et d'accueil, la terre abandonnée et la nouvelle : il s'agit de faire en sorte que leurs valeurs se correspondent. Revenant sur les circonstances dans lesquelles lui-même eut l'occurrence brillante du terme de « transterrado », Gaos se tire de ce raisonnement par une sorte de pirouette : plutôt que d'expatriation, son expérience a été celle d'une « empatriation » (José Gaos, *OC*, VIII, 546). Pour mettre en valeur la générosité de l'accueil mexicain, le philosophe asturien juge alors de bon ton de réitérer une ancienne boutade quant à l'inutilité du professeur de philosophie, preuve d'attachement à des principes aussi fondamentaux que peu prisés que l'est celui de la liberté de pensée, ou plus simplement, le sentiment d'humanité (José Gaos, *OC*, VIII, 547).

Là où la solution de Gaos est réellement problématique, c'est que ce dernier ne se contente pas de lier par analogie l'Espagne et le Mexique, mais de prétendre *réellement*, en faire une seule et même entité, quoique double (l. 11-15).

Aux yeux de Gaos, la survivance du gouvernement républicain est précaire, non seulement en raison des divisions et des disparitions qui empêchent la réalisation de projets, mais également en raison de la nécessité absolue de reconnaissance officielle, qui, à la fin de la Seconde guerre mondiale, est loin d'être assurée de façon pérenne (José Gaos, *OC*, vol. VIII, 550). Le philosophe ne mâche pas ses mots : à peine entré en matière, il renforce, par exemple, le terme d'émigration par celui de « destierro » (José Gaos, *OC*, vol. VIII, 544) ; ou encore, parle de guerre internationale, et non pas de guerre civile, en référence au conflit de 1936-1939 (José Gaos, *OC*, vol. VIII, 545). Si Gaos considère son implantation comme définitive dès son arrivée, c'est non seulement en raison des circonstances d'après-guerre, mais parce que lui-même se trouve avoir atteint un âge où la vie prend une dimension *définitive*, non plus provisoire. Or ce point de bascule lui permet de comprendre que la représentation du gouvernement républicain en exil dépend de la reconnaissance de son allié mexicain, le Mexique étant lui-même reconnu internationalement. C'est pourquoi, affirme-t-il, « nous autres, survivants républicains espagnols, devons maintenir la représentation du gouvernement de la République tant que cela s'avèrera utile au Mexique sur le plan international, celle qui est idéale pour le futur de l'Humanité – et qui continue d'être celle de la République » (José Gaos, *OC*, vol. VIII, 550). Gaos se garde bien de considérer que l'hospitalité mexicaine lui est due : grâce à une telle déférence, il espère renforcer sa position dans la terre qui l'accueille, lui et ses compagnons d'exil. Voilà sans doute pourquoi, plus tard, Gaos voit en l'Espagne la « dernière colonie d'elle-même », le « dernier pays hispano-américain », devant se libérer de son propre passé colonial.

À ma connaissance, ce fut José Luis Aranguren, lui-même disciple de Gaos avant la guerre civile qui, en Espagne, en 1953, releva le premier le caractère problématique de l'approche de Gaos, non seulement des exilés républicains mais de l'Espagne d'après 1939. Son essai, paru dans *Cuadernos hispanoamericanos*, est non moins célèbre que l'article de Gaos de 1949. Aranguren affirme, non sans raison sans doute, que la visée

de l'auteur est d'établir de nouvelles relations entre l'Espagne et l'« Amérique espagnole », au niveau tant spatial que temporel : l'Espagne représenterait le passé, l'Amérique, le présent. C'est précisément cela qui heurte le philosophe de l'« intérieur » : « en considérant l'Espagne comme le passé tout court, c'est-à-dire *ce qui fut*, nous buttons de nouveau contre la réaction négative fréquente, ingénue au fond, [...] de qui croit que les lieux dont on s'éloigne cesse d'exister, qu'ils s'annulent avec l'acte même de l'absence » (José Luis Aranguren, 1953, 22). Il s'indigne du désintérêt de Gaos – l'un des intellectuels les plus brillants de sa génération – envers le sort de la péninsule, « terre abandonnée » nous dit Gaos. Après avoir cité le passage que je viens de commenter, l'universitaire madrilène observe que chez Gaos, cette situation et volonté de « *transterrado* » s'avère être le reflet d'un nouvel idéal d'hispanité. Sebastiaan Faber sera plus précis et montrera que, dans la lutte pour l'« hégémonie culturelle », l'hispanisme de gauche, celui des intellectuels républicains en exil, est en concurrence directe avec l'« Hispanité » de l'intelligentsia franquiste, dont Aranguren fait partie, même parmi les dissidents. La réponse des exilés républicains à Aranguren ne se fait pas attendre : il faudra d'abord que les choses changent, et radicalement, dans la péninsule. L'assise inébranlable du régime franquiste entraîne certains républicains à retourner en Espagne, bien avant la mort du dictateur. Javier Quiñones remarque ainsi : « certains sont revenus bien vite, comme Juan Gil-Albert, pour vivre dans l'anonymat le plus absolu ; d'autres le font graduellement, sans se faire remarquer, comme Francisco Ayala ou Manuel Andújar ; certains en sont interdits, comme c'est le cas pour Max Aub »¹⁰⁴ (Javier Quiñones, *in* Manuel Aznar Soler, 1995, 62).

Le terme de « *transtierro* » se revêt d'une dimension politique, en tant que maintien de la solidarité entre les deux nations, l'Espagne républicaine et le Mexique révolutionnaire. C'est précisément ce que l'historiographie n'a guère voulu relever à ce jour. Cette vision gaosienne des choses, de la réalité historique – vision, de surcroît,

¹⁰⁴ « Algunos volvieron muy pronto, como Juan Gil-Albert, para vivir en el anonimato más absoluto ; otros lo hicieron escalonadamente, casi sin hacerse notar, como Francisco Ayala o Manuel Andújar ; a otros se lo prohibieron, como es el caso de Max Aub. »

parfois mal fondée et maladroitement formulée –, peut paraître contestable à la lecture rétrospective des faits, mais elle n'en demeure pas moins un élément constitutif de la pensée de Gaos, et c'est ce qu'il importe de prendre en compte à présent. Une philosophie est « nationale », pense Gaos, dans la mesure où il est question de la circonstance espagnole, mexicaine, ou hispano-américaine en l'occurrence. En ce sens, la philosophie est bien avant tout question de décider de soi, que ce soit à l'échelle individuelle ou humaine. L'erreur ou l'aveuglement de Gaos, c'est philosophiquement parlant, de vouloir « universaliser » ou théoriser, comme il se plaît à l'écrire, une expérience particulière au détriment de la complexité historique : son discours ne correspond qu'à sa propre situation, et à celle, à la rigueur, de ses homologues triés sur le volet, mais néglige d'autres facteurs qui ternissent le tableau lumineux qu'il brosse et peaufine au fil des décennies. Ainsi, dans le dernier texte, « La adaptación de un español a la sociedad hispanoamericana », Gaos affirme en effet : « c'est un cas particulier [que le mien] qui cristallise l'adaptation de l'Espagnol en général à la société hispano-américaine également en général »¹⁰⁵ (José Gaos, *in OC*, VIII, 559).

De deux choses l'une : ou Gaos, étant donné le contexte d'arrivée des républicains espagnols au Mexique, estime que son invention lexicale, le néologisme « transtierro », ainsi que ses dérivés, supplante adéquatement et de manière définitive le mot plus attendu de « destierro » ; ou il est question, pour lui, d'éviter coûte que coûte le latinisme d'« exilio », connoté politiquement, mais d'une connotation que l'histoire intellectuelle européenne, depuis Plutarque et Sénèque jusqu'à Arendt, en passant par Dante et Spinoza, rend par trop explicite. Dans le premier cas, il s'agirait d'un parti pris philosophique, que l'historiographie a repris à son compte en accentuant l'héritage ortéguien. Dans le second cas, il serait plutôt question d'une stratégie d'évitement rhétorique, voire d'autocensure : c'est ce que soutient Sebaastien Faber, arguant que les intellectuels républicains – Gaos au premier chef – sont pour ainsi dire sous tutelle du gouvernement mexicain. À quelques exceptions près, la ligne de partage entre les deux

¹⁰⁵ « Es un caso particular relevante de la adaptación del español en general a la sociedad hispanoamericana en general también. »

positions se situerait, d'une part, du côté des philosophes et, de l'autre, des hispanistes spécialistes de l'exil ces derniers privilégiant à l'évidence le contexte historique et politique de la production culturelle des républicains.

2. Philosophe en espagnol : un projet pour l'hégémonie culturelle en exil ?

En amont, j'ai montré ce en quoi la notion de « philosophie nationale », forcément plurielle (il y aurait autant de philosophies qu'il y a de nations) qui surgit en Europe vers la fin du XIX^{ème} siècle, pose aujourd'hui encore un problème « épistémologique » : tous les philosophes n'ont pas tout à fait renoncé à l'unité. Je viens, en outre, de mentionner le projet – coordonné, à ce qu'il semble, du moins, dans les premières années – d'élaborer une philosophie *en* espagnol, ou espagnole. La nuance est de taille : d'une part, c'est moins l'aspect linguistique, « scientifique », si on veut, que culturel et poétique qui est mis en avant ; de l'autre, l'élément « national », l'appartenance culturelle est partie intégrante, sinon essentielle de cette philosophie « à venir ». Ici, la langue n'est que l'instrument analytique de la pensée ; là, elle est *transformation*, poésie.

C'est dans cette perspective que s'inscrit l'entreprise de Gaos défendant la notion de « transtierro » et, par là même, le droit de cité de ses compagnons d'exil dans un Mexique parfois hostile. Dans le domaine de l'historiographie de l'exil, l'hispaniste Francisco Caudet a été le premier à reprocher aux spécialistes une tendance certaine à idéaliser la situation des exilés républicains, particulièrement celle des intellectuels. Certes, affirme Caudet, l'exil a ceci de libérateur qu'il consiste en un dépaysement salutaire grâce auquel s'ouvre l'esprit. Néanmoins, il ne faut pas négliger le fait qu'à la source de cette expérience positive se trouve la violence faite à l'encontre de la personne forcée à l'exil (Francisco Caudet, 2005, 63). Caudet loue ici l'invention – heureuse, assure-t-il – du terme de « transterrado » pour nommer les Espagnols exilés en Amérique hispanophone, mais craint que cela ne fausse l'image de leur situation réelle. Le fait que Gaos prenne comme point de référence la situation d'« un groupe d'intellectuels triés sur le volet dont lui-même fait partie » ne fait qu'aggraver le

soupçon. Sebastiaan Faber, qui s'inspire de Caudet, va plus loin encore et considère que Gaos, pour ainsi dire, est à la solde du PRI, le parti de Cárdenas : faisant fi des philosophèmes gaosiens, Sebastiaan Faber ne voit en le « transtierro » qu'un discours mythologique destiné à renforcer l'hégémonie culturelle républicaine, l'Hispanisme dans sa version de gauche.

Ce projet de défense de la philosophie de langue et de culture hispaniques s'inscrit dans ce que Sebastiaan Faber nomme la lutte pour l'hégémonie culturelle, où les républicains espagnols en exil s'affrontent à armes égales sinon supérieures (dans un premier temps) à l'Espagne franquiste, où l'Amérique latine défend une vision anti-impérialiste de la société face à la modernité anglo-saxonne (Sebastiaan Faber, 2002, 48). Mais, dans ces deux camps on ne peut plus antagonistes, l'un, de l' « hispanismo », l'autre, de l' « hispanidad », la prétention, à l'image de la rhétorique employée, est redoutablement similaire : celle d'incarner l'authentique esprit espagnol. C'est donc sur le long terme que Faber retrace la lutte pour l'hégémonie culturelle opposant les intellectuels républicains réfugiés au Mexique à l'Espagne franquiste :

Les exilés visant à maintenir leur identité nationale doivent concevoir des symboles de remplacement [...]. Concevoir l'exil comme une lutte pour l'hégémonie culturelle, c'est pouvoir envisager la production des exilés comme entrant directement en compétition avec la culture franquiste dans sa prétention à être l'authentique représentation de la culture ou de l'identité nationale espagnole dans tous ses éléments¹⁰⁶ (Sebastiaan Faber, 2002, 41).

L'hégémonie culturelle, précise l'auteur, est la situation dans laquelle un régime autoritaire détient et assure le pouvoir étatique par la répression directe et un contrôle étroit des médias de masse d'une part et en donnant au domaine de la haute culture une relative liberté, malgré sa position critique vis-à-vis du régime de l'autre (Sebastiaan Faber, 2002, 36). L'exil, en réalité, ne serait rien de plus que cela : une privation physique de la terre natale qui exige une stratégie compensatoire ; celle-ci, à défaut de

¹⁰⁶ « Exiles set on maintaining their national identity to make do with cultural symbols [...]. Conceiving exile as a struggle over cultural hegemony allows us to view the exiles' cultural production as directly competing with Francoist culture or identity in its claim to be the authentic representation of Spanish national culture or identity all its elements. »

pouvoir constituer une réelle opposition politique, se joue sur le terrain culturel. De sorte que les premiers prétendent représenter la « vraie » culture de la nation espagnole, alors que les autorités franquistes font tout pour effacer la mémoire des vaincus. Mais qu'entendent au juste les républicains par culture ? Dans les années trente, insiste Faber, les exilés républicains entendent, par culture, la « haute » culture, même s'ils prétendaient en tirer la substance du peuple (Sebastiaan Faber, 2002, 36) ; l'exil ne ferait qu'exacerber ces convictions élitistes. Après 1939, la culture est le dernier ressort des exilés, puisque, remarque l'auteur avec justesse, ils ne peuvent en général ni accorder ni retirer la nationalité.

Faber observe que, dans le cas de Gaos –paradigmatique en ce sens–, le nationalisme culturel est remplacé par ce que John Hutchinson nomme le nationalisme civique : plus inclusif, rationnel et progressiste que le premier, il consiste à penser l'appartenance nationale comme une reconnaissance plus active, ou encore, comme une « appropriation » de la patrie, traditionnellement conçue comme un héritage par les vieilles nations européennes. Les raisons d'un tel retranchement dans le savoir « pur » seraient les suivantes : d'abord, le régime mexicain devient de plus en plus autoritaire ; ensuite, les intellectuels républicains espagnols placent une espérance illusoire dans la grandeur pan-hispanique ; enfin, de façon plus générale, à cause du contexte de la Guerre froide, qui, dans l'ensemble, est défavorable à la restauration de la Seconde république.

À travers le prisme de la doctrine gramscienne, à peine le sol de la terre d'exil foulé, ayant tout juste retrouvé leur confortable chaire universitaire, les intellectuels républicains se retrancheraient dans les sanctuaires du savoir que sont, au Mexique, l'UNAM et la *Casa de España* – futur *Colegio de España* –, entre autres. Eux qui, aux côtés de la République, prirent activement part auprès du peuple au conflit divisant l'Espagne, eux qui embrassaient pleinement les idéaux du Front Populaire, les voilà confondant retrouvailles personnelles et amitié entre les peuples. Ils abandonnent le peuple, tout en prétendant en être la conscience et la voix. Ainsi « détachés » des affaires publiques, les républicains espagnols correspondent au type de l'intellectuel libéral dont Ortega est l'incarnation par excellence (Sebastiaan Faber, 2002, 212).

L'intellectuel en tant que penseur solitaire, isolé, est l'antithèse même, aux yeux de Faber, de l'intellectuel acteur politique direct gramscien. Cette conception-là, Gaos, disciple d'Ortega, devenu, à son tour, maître de plusieurs générations de jeunes philosophes mexicains, n'aurait eu aucun mal à l'accepter et, conséquemment, à en endosser le rôle dès son arrivée en 1938, au contraire d'un polémique Bergamín. Sans omettre de mentionner les virulents articles de ce dernier contre Ortega, Faber se centre, à travers la doctrine de Gaos en général et la conférence de 1966 en particulier, sur la figure controversée du vieux maître madrilène. En effet, son héritage et sa personne philosophiques firent à sa mort en 1955, comme chacun sait, l'objet de revendications « hégémoniques » d'un côté de l'Atlantique comme de l'autre (Faber, 2002, 192)¹⁰⁷.

Partant, le « problème idéologique » de Gaos, aux dires de Faber, serait le suivant : sa position institutionnelle au Mexique en tant que philosophe et surtout, en tant que philosophe *exilé*, se trouvait au comble de la dépendance, et entraînait l'impuissance politique. C'est le *statu quo* et les institutions qui, pour commencer, *permettent* aux intellectuels de se consacrer à la « pure » activité intellectuelle. Par suite, ces derniers finissent inmanquablement par justifier cette situation sur le long terme. Faber observe alors que ni sa vision progressiste de la société (ou « libéralisme » au sens anglo-américain du terme) ni la conception qui lui est relative n'empêchent Gaos de reconnaître sa dette envers le régime qui l'emploie et le protège, et auquel il n'a de cesse au contraire de dire sa gratitude. En revanche, elles l'empêchent de reconnaître les *effets* de cette dette sur sa pensée (2002, 212). Par ce biais, Faber souligne le mécénat non démenti des gouvernements successifs à l'égard des intellectuels républicains espagnols, logés à la même enseigne, il est vrai, que les peintres muralistes natifs, par exemple. Contrairement à ce que laisse entendre Faber, sans doute Gaos n'était-il pas tout à fait sa propre dupe, bien qu'il écrivît encore à Garcia Bacca en 1963 :

¹⁰⁷ Bergamín, dans les premières années d'exil, écrit de virulents articles dénonçant cette attitude d'enfermement sur soi, qu'il qualifie de « hamletismo ». Il vise en particulier un ouvrage d'Ortega, *Ensimismamiento y alteración*, paru en 1939.

Quant à l'Espagne – de celle-là, je ne me languis guère, à quoi bon être hypocrite ? Il me suffit de m'épanouir en celle-ci : ce Mexique-là, cette Espagne est en train de faire ce que nous voulions faire avec cette autre Espagne. C'est une grande chance historique que d'avoir d'autres Espagne que celle-là¹⁰⁸ (José Gaos, *OC*, vol. XIX, 420).

Ces propos, empreints de *panhispanisme*, laissent paraître la position paradoxale de Gaos, qui demeure identique au Gaos de l'article de 1949 : son attachement aux valeurs de la Seconde république d'une part et, d'autre part, la facilité – non dépourvue d'une certaine amertume, il est vrai – avec laquelle il se détache du sort de l'Espagne péninsulaire. Gaos, cependant, prend garde à se situer par rapport au PRI. Au contraire, il laisse entendre qu'il est de bon ton dans le milieu républicain de se lamenter, chose qu'il juge inutile : au contraire, toutes les conditions sont réunies pour accomplir en terre nouvelle ce que la guerre avait interrompu bien des années auparavant. Autrement dit, la cause républicaine se perpétuerait en Amérique. Aveuglement ou lucidité ? Ce qui est certain, c'est que dans ces lignes la sincérité semble entière et la conviction quant au bien fondé de sa position, profonde.

À ce stade de son analyse, Faber cherche à comprendre le sens d'une déclaration que le philosophe « hispano-américain » aurait émise en 1966, l'année des manifestations estudiantines contre le pouvoir. Plus exactement, il entend saisir la mesure où la présence au sein des institutions mexicaines des intellectuels républicains contribuerait à renforcer le régime. À cette occasion, Gaos aurait en effet déclaré que le gouvernement se trouve à la hauteur des idéaux de la Révolution mexicaine (Sebastiaan Faber, 2002, 23).

La question de Faber est la suivante : comment interpréter un tel propos, qui légitime trente-sept ans de régime autoritaire ? Étendue à la situation générale des exilés républicains, la réponse est claire : la protection offerte aux intellectuels républicains n'est pas sans exiger de contreparties. Ce compromis consiste en un *statu*

¹⁰⁸ « En cuanto a España – no me duele aquella, ¿ para qué voy a ser hipócrita ? Me basta gozarme en ésta : en este México, esta España está haciendo lo que los republicanos españoles queríamos hacer con aquella España. Gran suerte histórica ésta de que haya más Españas que aquella. »

quo : l'intellectuel bénéficie de la protection du pouvoir, à condition de ne pas se mêler de politique. Ceux-ci doivent prêter allégeance au régime en place, si tant est qu'ils souhaitent poursuivre leurs activités au-delà de l'époque de Cárdenas. La conférence de Gaos, assure l'auteur, dans le cadre plus large de l'hégémonie culturelle, rejoint cette bataille pour la possession intellectuelle et politique du penseur éteint, dans la mesure où Gaos s'adresse à l'ancienne « colonie » espagnole, composée d'émigrés économiques hostiles à la Seconde république dès son avènement. Gaos conclut son discours par les termes suivants : « [il faut prendre] espoir du fait que lui, républicain espagnol, puisse chanter les louanges d'Ortega, un libéral, au sein de cette forteresse de l'Espagne conservatrice qu'est le Casino español »¹⁰⁹ (Sebastiaan Faber, 2002, 186).

Néanmoins, à bien regarder l'extrait cité, Gaos se situe lui-même – après tout, peut-être par provocation – à l'extrême gauche du spectre politique qu'il dessine en filigrane, alors que son maître Ortega se situerait au centre et les membres du Casino espagnol tout à fait à droite. Faber, s'appuyant sur l'autobiographie intellectuelle de Gaos, *Confesiones profesionales*, considère que Gaos appartient au courant modéré du PSOE, celui de Julián Besteiro, également philosophe (Sebastiaan Faber, 2002, 211).

Dans les premiers chapitres de son livre, Faber avance que les intellectuels républicains embrassent bon nombre des idéaux du Front Populaire ; par la suite, il reconnaît l'anachronisme qui sous-tend l'ensemble de son propos. En effet, le Comintern n'a adopté la doctrine gramscienne qu'en 1935, à savoir, quatre ans après l'avènement de la Seconde République espagnole. Celle-ci, dit textuellement Faber, est gramscienne *avant la lettre* (Sebastiaan Faber, 2002, 63). Autrement dit, la Seconde république embrasserait la doctrine du Front Populaire ; dans une certaine mesure, cela revient à la rattacher au communisme stalinien et par extension, tous les intellectuels qui la défendent également. Sur le plan historique, l'ambiguïté du propos me semble d'autant plus grave que l'auteur ne l'assume pas. Bergamín lui-même ne disait-il pas : « con los comunistas hasta la muerte, pero ni un paso más » ?

¹⁰⁹ « He derives hope from the fact that he, a Republican exile, can sing the praise of Ortega, a liberal, in such a bulwark of conservative Spain as the Casino Español. »

À bien y regarder, l'approche de Faber s'avère d'emblée problématique en raison même du parti pris qu'il défend tout au long de son ouvrage. Faber, à travers le prisme de l'hégémonie culturelle, prétend démontrer que c'est moins sa relation de dépendance envers le pouvoir que sa situation d'intellectuel isolé qui conduirait Gaos à justifier et louer les mérites du PRI, lors même que les manifestations éclatent et sont violemment réprimées (Sebastiaan Faber, 2002, 216). D'une part l'auteur ne justifie guère la définition de l'intellectuel qu'il emprunte à Antonio Gramsci, pourtant habituellement considéré – et de façon prédominante – comme un idéologue, davantage que comme penseur et guide. Jamais, soutient Faber, Gramsci ne put concevoir que les idées fussent détachées de leur contexte matériel et social, ce que les intellectuels républicains n'eurent aucun mal à accepter une fois arrivés en exil (Sebastiaan Faber, 2002, 29). D'autre part, nous retrouvons, quoique sous une autre facette, la thèse de la dépolitisation des intellectuels républicains en exil : ni imposée, ni non plus à proprement parler souhaitée, cette dépolitisation reflète le compromis entre l'intellectuel et le pouvoir. Enfin, Faber, certes, reconnaît par ailleurs le courage de l'exilé qui s'exprime hors des cadres institutionnels traditionnels. Mais il élude la question de *l'autorité* de l'intellectuel. L'une des alternatives possibles consisterait à traduire la conception ortéguienne de l'intellectuel dont se prévaut Gaos comme entièrement consacré à l'étude et détaché de la chose publique, par le terme de « savant ».

De l'avis de la plupart des historiens (Pascal Ory ou Michel Winock notamment ou plus récemment encore, Yves Charles Zarka, pour n'en nommer que quelques uns), c'est l'œuvre écrite, la prise de parole en public qui, seules confèrent à l'intellectuel sa légitimité, et, sinon un « pouvoir » d'action, du moins un rôle d'« éveilleur » des consciences. Il existe, à mon sens, des conceptions de l'intellectuel bien plus suggestives. Michael Löwy propose de penser « les intellectuels » non pas comme classe, ce que fait précisément Faber pour dénoncer l'idée d'autonomie de l'intellectuel vis-à-vis du pouvoir, mais comme *catégorie* sociale : la nuance est de taille, puisqu'il s'agirait alors d'un groupe défini par des critères extra-économiques.

Il n'en demeure pas moins que malgré ces quelques réserves que j'émetts, Faber en étudiant les relations entre Gaos et le PRI, met le doigt sur certains aspects

problématiques de la coexistence entre les républicains espagnols et l'intelligentsia mexicaine qui ne font qu'aggraver, à mes yeux, l'invalidité du terme de « transterrados », si souvent employé pour désigner les intellectuels de l'exil républicain espagnol. Outre la pertinence de nombreuses remarques sur lesquelles je serai amenée à rebondir, Faber qualifie avec raison le terme de « transtierro » et la vision qu'il recouvre d'« angle mort idéologique ». Aussi son ouvrage offre-t-il, du moins au lecteur anglophone, une première vision d'ensemble de l'activité culturelle des exilés républicains.

Pour l'heure, il semble qu'il n'est pas de meilleur terme pour qualifier la situation des exilés que celui d'« exil », précisément. Si Antoni Mora appelle à surpasser le douloureux épisode de l'exil en le considérant comme simple accident de l'histoire, Antonio Monclús, au contraire, affirme que l'exil, en transcendant le simple fait d'histoire, est précisément ce qui a permis une expression de l'existence communément partagée par les exilés et décelable chez certains intellectuels républicains – tels León Felipe, Luis Cernuda, María Zambrano : « à travers la réflexion et la vision particulières de l'exil de certains de ces républicains, apparaît toute une façon propre de comprendre la vie et l'existence humaine, qui transcende l'idée d'exil comme accessoire ou accident historique »¹¹⁰ (Antonio Monclús, *in* José Luis Abellán *et alii*, 1989, 38).

3. Gaos et García Bacca : philosophie hispanique contre philosophie en espagnol

La production philosophique des exilés républicains semble bien plus diverse que l'historiographie ne le laisse croire aujourd'hui, en particulier, la plus influente, celle qui emprunte à la critique littéraire espagnole la dénomination « generación del 27 ». S'il est un philosophe pour lequel José Gaos ne cache pas son admiration, c'est bien Juan David García Bacca.

¹¹⁰ « Tras la peculiar vivencia y reflexión sobre el exilio de algunos de esos republicanos aparece todo un modo de entender la vida y la existencia humana, que supera la consideración del exilio como un accesorio o un accidente histórico. »

L'historiographie a parfois fait de lui le pendant du premier, non sans raison : esprit brillantissime, républicain et exilé comme lui et, comme lui, défendant la possibilité d'une philosophie d'expression espagnole en exil. À ceci près que García Bacca jamais n'écrira de système, ce qui donne – du point de vue de la philosophie académique – l'avantage à Gaos. En un sens les relations de Gaos et de García Bacca peuvent faire songer à celle du jeune Baudelaire critique d'art et du maître Delacroix. Dans les écrits qu'il consacrait aux divers *Salons* auxquels il se rendait, le poète, encore méconnu, ne tarissait pas d'éloges envers celui qu'il considérait comme son inspirateur ; quant au second, tant d'effusion professée à son égard ne pouvait sans doute le laisser tout à fait insensible. Ce qui est certain, c'est que le grand peintre se garde bien de retourner le compliment, au grand dam du futur auteur des *Fleurs du mal*.

Dans le cas présent, Gaos et García Bacca sont taillés dans le même bois, c'est-à-dire qu'ils se trouvent, philosophiquement parlant, sur un même pied d'égalité, quoique l'évolution de leur pensée respective saura trouver une originalité propre. Le second n'aura de cesse d'employer des pratiques discursives non conventionnelles, anti-académiques – autant de sentiers inattendus qui se découvrent à la pensée. Désaccord il y a, pourtant. Non qu'il s'agisse d'une bataille d'ego, de susceptibilités frustrées, ni même qu'il n'y eut, à proprement parler, de confrontation directe : somme toute, entre les deux philosophes, l'entente demeure cordiale. En 1947, je l'ai dit, García Bacca invite Gaos et Eugenio Imaz à Caracas, où il est question de fonder l'Institut de Philosophie de l'Université Centrale du Venezuela.

Tout laisse penser que le philosophe basque, comme tant d'autres – notamment, ainsi que l'indique Ana Bundgaard, María Zambrano et José Bergamín – prend ses distances sur le plan intellectuel vis-à-vis du chantre du « transtierro ». Dans son autobiographie intellectuelle *Confesiones*, c'est surtout le silence de García Bacca qui est éloquent : de tous ses compagnons d'exil, il ne cite de façon continue que José Bergamín. Et pour cause : c'est celui, reconnaît-il, qui l'initia à la littérature et s'attacha à réveiller en lui les germes tauromachiques paternels. Par contraste José Gaos, à qui on donne habituellement tant d'importance, ne fait pas l'objet d'une allusion nominative, même détournée. À y regarder de près, sur le plan intellectuel, la division entre ces deux

philosophes républicains est profonde : elle touche à des questions de philosophie fondamentale, à savoir, de métaphysique entendue comme anthropologie philosophique.

Dans l'ouvrage collectif consacré à la pensée de Gaos que dirige le philosophe Sergio Sevilla, Salvador Feliu et Cosme Gutiérrez Terol étudient brièvement la différence d'approche – donc, de vocation philosophique – de Gaos et de García Bacca sur cette question. En effet, la conception de l'un est historiciste, celle de l'autre s'avère plus proprement littéraire et poétique. Le premier professe que la seule philosophie possible est la « philosophie de la philosophie », le second invite à philosopher *sans* constituer de doctrine à proprement parler. Salvador Feliu résume ainsi la situation : « le développement de la philosophie, sa thématique, son style, se rapporte intimement à la circonstance nationale, et il est assez frappant de voir, à ce propos, le peu d'intérêt que Gaos accorde à la langue, surtout si l'on compare cela avec le célèbre “filosofar en castellano” de García Bacca [...] »¹¹¹ (*in* Sergio Sevilla, 2008, 166). Voici réitérée la distinction faite plus haut à propos d'une philosophie en espagnol et une philosophie espagnole. Cette seconde approche, consistant à revendiquer la langue espagnole comme proprement philosophique, permet de dépasser le plan *réflexif* de la philosophie gaosienne, pour se lancer dans une entreprise authentiquement poétique, ou *créatrice*, ce, à partir de la singularité universelle de la culture comme de la langue espagnoles.

Cosme Gutiérrez, quant à lui, s'arrête plus longuement sur l'origine du désaccord entre Gaos et García Bacca. Son étude porte principalement sur l'anthropologie philosophique de Gaos, mais ouvre d'intéressantes perspectives pour la suite de ma réflexion en relevant que la figure de Heidegger est à l'origine de l'opposition entre ces deux auteurs : de fait, il y a deux Heidegger, celui d'*Être et temps* dont s'inspire Gaos et celui de *Kant et le problème de la métaphysique*, dont s'inspire García Bacca. C'est là, remarque Cosme Gutiérrez, la seule coïncidence entre deux modes d'appréhension de la réalité que tout oppose par ailleurs (2008, 134) car, de ces textes, que vingt-six ans

¹¹¹ « El desarrollo de la filosofía, su ocupación temática, su estilo, tiene que ver íntimamente con la circunstancia nacional, y hasta llama la atención la relativamente escasa importancia que Gaos concede a la lengua a este respecto, sobre todo si se compara con el célebre “filosofar en castellano” de García Bacca. »

séparent, vont surgir outre-Atlantique deux conceptions radicalement opposées de l'anthropologie philosophique comme métaphysique ; deux idées de l'homme se dessinent qui sont basées sur des lectures différentes du même auteur. Je reprends pour ce qui suit les observations de Cosme Gutiérrez, d'une grande pertinence.

L'anthropologie philosophique consiste à expliquer de façon critique la métaphysique en tant que discipline. L'un comme l'autre, Gaos et García Bacca, conçoivent l'anthropologie philosophique comme métaphysique mais il n'y a de commun entre ces métaphysiques que la seule interprétation anthropologique des textes du philosophe allemand. Pour Gaos, l'anthropologie philosophique est, d'une part, l'unique forme de métaphysique digne de l'ère critique et, d'autre part, la seule critique à la hauteur de l'actualité métaphysique. L'homme est un animal métaphysique en ce qu'il aspire à un au-delà non présentable, un monde séparé du sensible, auquel il participe en se le représentant ; il tend vers un au-delà auquel il ne saurait participer, en raison du caractère fini de son existence, mais qu'il se représente néanmoins : pour reprendre les mots de Cosme Gutiérrez, c'est un acteur secondaire qui, désireux d'un monde qui n'est pas le sien, se languit d'un monde auquel il n'appartient pas ; qui, condamné avec résignation à être ce qu'il est, tâche de connaître ce qu'il ne saurait être. Par contraste, pour García Bacca, l'homme est un animal métaphysique en ce qu'il fait irruption dans l'être en le brisant, créant de l'être nouveau. C'est un *événement* fondamental, précise Gutiérrez, qui se vérifie au moyen d'une irruption dans l'étant. Cette irruption de l'homme dans la réalité n'est possible que par l'homme, capable de briser quelque identité ou unité que ce soit.

Les deux approches ont pour signe réellement distinctif l'attitude – chez l'un, de soumission, d'insoumission, chez l'autre – du philosophe face à sa propre finitude, sa finitude d'homme. À l'humilité absolue d'un Gaos s'opposerait la superbe humilité d'un García Bacca : « l'audace et la vérification de la possibilité d'une humilité insoumise effective – est absolument récusée par Gaos », dit à ce propos Gutiérrez. L'homme, certes, est un animal métaphysique mais encore faut-il s'entendre sur ce que cette expression signifie. Selon Gaos, l'homme doit reconnaître l'impossibilité théorique de quelque tentative de compréhension universelle de la réalité,

irrémédiablement morcelée ; ce qui ne dispense pas pour autant de rendre compte de l'unité constitutive de la prolixe histoire métaphysique, ainsi que de ses prétentions (Cosme Gutiérrez *in* Sergio Sevilla, 2008, 134-135).

Entre le philosophe et le monde, il y a la philosophie et son histoire. C'est précisément ce caractère fini de l'existence que García Bacca dénonce et rejette. Aux yeux de Gaos, il est vrai, le *contenu* métaphysique n'est pas d'avance fixe mais, pour ainsi dire, souple et élastique, en raison du caractère historique même de l'acte de philosopher. En revanche, ce sont les catégories (que lui-même dessine dans ses deux œuvres fondamentales, *De la filosofía* et *Del hombre*) qui en délimitent le *sens*. De ce point de vue – à savoir, celui de Gaos, précisément – García Bacca, qui appelle à dépasser la métaphysique classique en l'apparentant aux sciences expérimentales, abuserait du terme même de métaphysique.

Selon Gaos, « métaphysique » à proprement parler ne s'entend qu'en un seul sens, au-delà de sa pluralité : à l'évidence, Gaos s'en tient au vocabulaire aristotélicien, se reconnaissant même une filiation avec le fondateur du Lycée (Cosme Gutiérrez, 2008, 136). Aujourd'hui encore, il n'est pas rare que les philosophes s'opposent sur la question d'autoriser ou non l'introduction de nouveaux termes en philosophie. Pour les uns, la philosophie n'est science qu'en tant qu'une certaine stabilité est assurée, sinon dans les vues, du moins dans le vocabulaire. Pour les autres, au contraire, cela semble inévitable : puisque la langue évolue, en quoi le langage philosophique resterait-il pérenne ? Gaos revendique le sens aristotélicien du terme ; García Bacca s'efforce de se débarrasser du carcan néo-scolastique, le premier « cru » de sa formation. Cette émancipation progressive a lieu en exil dans les années soixante quand, à l'issue de la guerre civile, le logicien symbolique se tourne peu à peu vers la poésie, en particulier les écrits de la guerre de Antonio Machado, ainsi que vers Marx.

Cosme Gutiérrez commente avec justesse les nombreuses réserves de Gaos visant le projet de métaphysique actuelle de García Bacca : « le métaphysique peut s'articuler en bien des façons, mais il y a un sens qui perdure dans toutes les métaphysiques, le sens

délimité par la taxinomie catégorielle que Gaos ébauche dans ses deux œuvres majeures »¹¹² (Cosme Gutiérrez, in Sergio Sevilla, 2008, 136). L'auteur souligne le refus de Gaos de reconnaître la « clé » métaphorique dans laquelle s'exprime García Bacca (Cosme Gutiérrez, in Sergio Sevilla, 2008, 136). Ce faisant, celui-ci renonce au sens classique de métaphysique comme non présent, comme seulement représentable, car cela revient à fondre le physique et le métaphysique ensemble :

La physique, chez Bacca, est un modèle et non une preuve de la possibilité réelle d'une transformation physique telle que l'entend Gaos, lorsqu'il situe le débat en termes de transformation entre *genres*. L'homme détonateur, l'homme de science selon les mots de Bacca, nous montre la possibilité, ou, si l'on préfère, nous invite à tenter de mener à bien dans d'autres domaines que le matériel cette espèce de transformations radicales que lui-même accomplit dans l'ordre du matériel : moral, religieux, littéraire, politique. Une invitation sous forme de métaphore à faire exploser tous les verrous, sous quelque forme que ce soit¹¹³ (Cosme Gutiérrez, in Sergio Sevilla, 137).

C'est la métaphysique comme limite et constante de l'humain et, par conséquent, comme « logarithme de l'histoire de la philosophie », dit encore le commentateur, qui constitue dans le discours de García Bacca l'élément infranchissable qu'il s'agit d'abattre : l'homme, à ses yeux, fait irruption dans l'être, créant du nouveau. « La transformation anthropologique de la métaphysique ne suffit pas », dit Cosme Gutiérrez, « il faut transformer métaphysiquement l'anthropologie » (2008, 136). Parfois, à deux reprises au moins, la balance penche explicitement en la faveur du second : « si nous devons prendre au sérieux, ainsi que le fait García Bacca, la place que donne Aristote à ses écrits métaphysiques, alors nous ne saurions nous contenter d'une

¹¹² « Lo metafísico puede articularse de muchos modos, pero hay un sentido que permanece en todas las metafísicas, el sentido delimitado por la taxonomía categorial que Gaos perfila en sus dos grandes obras. »

¹¹³ « La física en Bacca es un modelo y no la prueba de la posibilidad real de una transformación metafísica tal y como quiere entender Gaos al plantear la discusión en términos de transformación entre *géneros*. El hombre espoleta, como llama Bacca al hombre que hace ciencia, se limita al orden material. Sin embargo, ese hombre nos muestra la posibilidad, o nos invita si se quiere, a intentar llevar a cabo el tipo de transformaciones radicales que lleva a cabo en el orden de lo material en otros órdenes de lo humano : moral, religioso, literario, político. »

idée de la métaphysique que suinte une physique obsolète »¹¹⁴ (Cosme Gutiérrez, *in* Sergio Sevilla, 2008, 136).

L'article de Cosme Gutiérrez s'avère extrêmement suggestif, tant dans l'analyse rigoureuse de la place de la métaphysique dans la pensée de Gaos que par l'ébauche d'une étude comparative entre deux des plus brillants esprits de l'exil républicain. Quoique centré principalement sur Gaos et plus précisément encore sur un texte critique que Gaos écrit sur la *Metafísica natural y problemática natural estabilizada*, il rend fidèlement compte, sinon de la lettre, du moins de l'*esprit* de García Bacca. Dans ses écrits, remarque Gutiérrez, la concision de García Bacca n'est pas sans se revêtir d'une qualité poétique. Aussi l'auteur dit-il, au sujet de l'article de García Bacca, « ¿Qué es metafísica ? », que ce texte consiste en une synthèse concise et poétique de la discussion au sujet de l'idée de l'homme (Cosme Gutiérrez, *in* Sergio Sevilla, 2008, 136). Avec une admiration non feinte, pour ne pas dire réellement sincère, Gaos relève la profondeur que celui-ci atteint par son style, plus volontiers littéraire que technique.

Pour employer des termes aristotéliens, nous percevons sur le plan formel que, si Gaos dans ses deux dernières œuvres adopte la forme systématique, García Bacca, lui, conçoit dès 1939 l'acte de philosopher comme un protreptique, une *invitation à philosopher*. Le point philosophiquement crucial, la tâche philosophique – ô combien délicate –, c'est bien d'articuler métaphysique et sciences modernes afin de pouvoir prétendre s'inscrire légitimement dans la modernité propre au XX^{ème} siècle. García Bacca, fin connaisseur de la pensée des théoriciens de la relativité, de la physique quantique ainsi que des sciences expérimentales en général, pense lui-même expérimentalement.

L'objection qui, de la part de Gaos, se veut la plus définitive (comme le serait le coup de grâce du matador), consiste à reprocher à García Bacca le mélange des genres : « sérieusement, je crains que la métaphysique actuelle ne soit qu'une

¹¹⁴ « Si hemos de tomarnos en serio, tal y como hace García Bacca, el puesto que Aristóteles asignaba a sus escritos metafísicos, entonces no podemos contentarnos con una idea de metafísica que rezuma una física obsoleta. »

métaphysique du genre de l'actuelle *métapsychique*, perfectionnée, certes, ainsi qu'en une *métathéologie* du même genre »¹¹⁵ (José Gaos, *OC*, vol. XIX, 428). García Bacca ne semble pas avoir fait grand cas des vingt-six objections que Gaos lui adresse en accompagnement de sa lettre, une note séparée, intitulée « La metafísica de J. D. García Bacca » que, par ailleurs, Fernando Salmerón publiera dans la revue *Dianoia* en 1975¹¹⁶.

En raison des aspects techniques de la question, et à titre de conclusion provisoire, je présente ci-après un tableau synthétisant les points opposant José Gaos et Juan David García Bacca au sujet de la métaphysique, d'après l'étude de Cosme Gutiérrez :

	José Gaos	Juan David García Bacca
<i>Source</i>	Lettre à GB du 3. 10. 1963	« ¿ Qué es metafísica ? »
<i>Œuvre de Heidegger de référence</i>	<i>Être et temps</i>	<i>Kant et le problème de la métaphysique</i>
<i>Définition et « entéléchie » de l'homme</i>	Animal métaphysique, qui pointe vers un au-delà	Animal métaphysique qui crée du nouveau dans l'être
<i>Attitude épistémologique ou sapientielle du philosophe</i>	Humilité. L'homme en tant qu'homme.	Superbe. Faire dieu de l'homme.
<i>Rôle du philosophe</i>	Explicatif	Transformateur
<i>Conception de la métaphysique</i>	Conçue au sens classique	Conçue comme invention

¹¹⁵ « En serio : me temo que la metafísica actual se quede en una *metafísica* de la actual *metapsíquica*, claro que perfeccionada, y en una *metateología* del mismo género. »

¹¹⁶ Voir la « Note de l'Editeur » in José Gaos, *OC*, vol. XIX, 421.

<i>Statut de la métaphysique et attitude philosophique relative</i>	La métaphysique comme discipline. Il s'agit de conserver l'être, ce qui implique de la part du philosophe une attitude soumise.	La métaphysique comme activité transformatrice de la métaphysique en tant que discipline. Il s'agit de transformer l'être, ce qui de la part du philosophe suppose une attitude insoumise.
<i>Conception de l'être</i>	Limité. L'envie d'être dieu est reconnue mais ne peut être réalisée	Illimité et limité. Le problème, dit GB, c'est que dieu laisse en nous l'envie d'être dieu.

Tableau récapitulatif des points opposant José Gaos et Juan David García Bacca au sujet de la métaphysique, du philosophe et de l'être.
D'après Cosme Gutiérrez, in Sergio Sevilla (2008)

Chapitre 3

DE LA LOGIQUE SYMBOLIQUE AU LOGOS POETIQUE

Si Abellán soutient que les Écoles de Madrid et de Barcelone se maintiennent en exil, je pose pour ma part qu'il existe une porosité, un échange possible entre les deux, en raison de l'expérience de l'exil. En effet, entre pensée poétique et pensée philosophique, il existe un dénominateur commun, la « logique » : toute pensée se constitue génériquement de langage ; ce serait le traitement formel et non pas la qualité supposément métaphysique ou littéraire, qui constituerait le facteur de différenciation. C'est bien, semble-t-il, une raison « réhumanisée » que les républicains espagnols poursuivent en exil, traçant les grandes lignes d'un retour de la raison au cœur.

À la différence de José Gaos, Juan David García Bacca s'efforce d'intégrer à sa métaphysique les acquis tant épistémologiques que méthodologiques des sciences physiques. La métaphysique ne dit pas seulement les lois de l'être, elle a pour vocation de les transcender et de *transformer* l'être lui-même. L'homme est-il mortel ? Il a vocation de s'immortaliser, de devenir dieu. C'est la condition humaine elle-même qui, chez García Bacca, est « expérimentale » : être homme, c'est ne pas accepter comme « définitive » quelque limitation que ce soit (Beorlegui, 2003, 63). Les grands esprits scientifiques, mathématiciens et physiciens du vingtième siècle en particulier, occupent une place de choix dans les écrits du philosophe basque, qu'ils portent sur l'actualité scientifique ou la poésie d'Antonio Machado, qu'ils expliquent la géométrie ou qu'ils réhabilitent la philosophie marxiste dans son « authenticité ».

Ainsi, loin de suivre une évolution linéaire, c'est par l'invention, la « trouvaille géniale » (« hallazgo »), que l'histoire des sciences expérimentales avance. De la même façon, l'histoire de la philosophie n'avance que grâce aux « grands philosophes » : ceux-là seuls se sont avérés capables de faire école, assure García Bacca

dans son article « Filosofía y sociedad »¹¹⁷, qui ne cache pas sa réticence à l'endroit de l'évolutionnisme darwinien. Pour García Bacca, l'expérimentation, qui vise la reconnaissance de l'« autre », se situe en réalité non pas dans les laboratoires de physique, mais dans l'ordre du « social ». Le grand philosophe n'est pas celui qui se fait un nom ; c'est au contraire celui dont la pensée se répand salutairement et de façon anonyme dans les artères de la société (« Filosofía y sociedad »). En cela diffèrent, à l'évidence, les vocations philosophiques de Gaos et de García Bacca. Si le premier crée un réseau de disciples loyaux considérable, le second en revanche se trouve plus enclin à la solitude et s'avère moins soucieux de léguer un héritage philosophique.

Dans *Introducción al filosofar*, l'auteur affirme quelque peu péremptoirement que « l'évolution de l'homme en tant qu'espèce n'a pas de sens » (1939, 36). C'est que, sur le plan métaphysique, l'essence de l'homme appartient, selon lui, non pas à l'espèce mais à chaque individu. Par ailleurs, le darwinisme abolit la dialectique, hégélienne ou marxiste, et par là même ces « bonds » par lesquels l'esprit humain avance à coup de trouvailles géniales ou – l'auteur se plaît à paraphraser Bergson, par ce « jaillissement de nouveauté » (« surgimiento de novedades »). La philosophie, à l'image de l'évolution, ne peut être que créatrice¹¹⁸. Or le génie est individuel. C'est pourquoi García Bacca récuse la catégorie de « genre », qui, selon lui, condamnerait l'homme à la répétition : « je m'insurge, moi, contre pareille soumission fatale à la “démagogie métaphysique” »¹¹⁹ (García Bacca, 1939, 70). Comment García Bacca conjugue-t-il alors cette conception « rupturiste » de l'histoire de la philosophie (Ignacio Izuzquiza, 1984, 59) qui est la sienne avec le bouleversement causé par la guerre sur son propre itinéraire intellectuel ?

¹¹⁷ Carlos Beorlegui observe que, même si elle a évolué au fil des années, une telle conviction est présente très tôt chez García Bacca. Dans la leçon inaugurale qu'il tient au début de l'année universitaire 1929-1930, « La filosofía, ciencia de los panoramas intelectuales », García Bacca affirme que toujours les grands philosophes, Saint Thomas parmi eux, se sont tenus aux données expérimentales : de là la fécondité et le succès de leurs théories (Beorlegui, 1988, 31).

¹¹⁸ Bergson, toutefois, ne saura pas donner à l'expression un sens proprement métaphysique. Pour cela, il faudra attendre le philosophe britannique Alfred North Whitehead et *Process and Reality* (1936), affirme García Bacca dans *Nueve grandes filósofos* (1947, 431).

¹¹⁹ « Yo me rebelo contra tal esclavitud fatal al “plebeyismo metafísico”. »

L'exil brise les schémas traditionnels, rendant caduque la problématique de la transmission, du moins telle qu'elle se pose conventionnellement à l'historien de la philosophie. De fait, l'historiographie peine aujourd'hui encore à rattacher Garcia Bacca à l'une ou l'autre des deux grandes écoles philosophiques de l'Espagne péninsulaire et préfère le traiter en « penseur indépendant ». Ce parti pris, s'il n'est pas sans fondement, a néanmoins pour effet de l'isoler un peu plus encore dans le paysage philosophique de l'exil républicain espagnol. Le bouleversement causé par la guerre et l'exil sur l'itinéraire intellectuel des philosophes républicains se révèle pourtant de manière exemplaire chez lui. Carlos Beorlegui, l'un des rares philosophes à s'intéresser à l'histoire culturelle de l'Espagne contemporaine, affirme ainsi :

Nul doute que l'événement le plus significatif de la vie de J. D. Garcia Bacca fut le nécessaire départ d'Espagne pour s'établir définitivement en Amérique, conséquence de la guerre civile espagnole. Cet événement tronca complètement sa vie, en la réorientant sur des sentiers que très peu de gens auraient imaginés. Ce fut le destin de toute sa génération, la dénommée "génération de l'exil républicain" ou "generación del 27"¹²⁰ (Beorlegui, *in* Beorlegui, 2003, 29).

Qualifiée de « catalyseur et de détonateur de sa métamorphose », la guerre civile aurait permis « la complète transformation de la pensée de notre philosophe » (Carlos Beorlegui, 1988, 47). Dans ses *Confesiones*, García Bacca affirme qu'il faut chercher l'unité par-delà les ruptures épistémologiques qui jalonnent toute son existence au fil de ses écrits : « ces distinctions, différences, diversités, bien réelles chacune à leur manière et au degré qui leur est propre [...], ne détruisent pas l'unité : *une vie*, celle de l'auteur de ces *Confessions*, ni de celle du lecteur. De la naissance à la mort, elle demeure *une* »¹²¹ (Juan David García Bacca, 2000, 5). Et plus loin : « j'ai tâché toute ma vie, avec la meilleure foi du monde et en toute innocence, de défendre ces

¹²⁰ « No cabe duda de que el acontecimiento más significativo de la vida de J.D. García Bacca fue la necesidad de salir de España para asentarse definitivamente en América, como consecuencia de la guerra civil española. Este acontecimiento truncó completamente su vida, reorientándola por caminos que muy pocos ni siquiera podía imaginar. Ese fue el destino de toda su generación, la denominada precisamente "generación del exilio republicano", o también "generación del 27". »

¹²¹ « Distinciones, diferencias, diversidades, bien reales, cada una a su manera y su grado [...] no destruyen la unidad : *una vida*, la del autor de estas *Confesiones*, ni la del lector de ellas. »

mono : unicités » (García Bacca, 2000, 122). Pareille adhésion à la vérité, paradoxalement traduite par une « sincérité philosophique » d'une part et, d'autre part, son corollaire, à savoir un scepticisme foncier, l'ont amené à changer de bord à maintes reprises et à rejeter la forme systématique, sans pour autant renier tout à fait le passé (de théologien néo-thomiste, entre autres)¹²². C'est en raison de cette ampleur même que, selon Beorlegui, son œuvre ne saurait s'enfermer dans l'étroitesse d'un système fini et statique, (Beorlegui, 1988, 16).

À son départ définitif d'Europe, tout se passe comme si le philosophe basque abandonne une modernité philosophique, où l'analyse du langage est modelée sur la logique mathématique, pour se tourner vers cette autre, centrée sur l'insoluble énigme humaine, l'homme étant l'« indéfinissable » par excellence.

Lors de son séjour mexicain, García Bacca se rapproche des intellectuels madrilènes : il se lie d'amitié avec María Zambrano¹²³ et retrouve José Bergamín, son maître, en poésie et en tauromachie (García Bacca, 2000, 84-5). Miguel Ángel Palacios Garoz a le mérite de souligner, quoique de manière trop expéditive, leur intérêt partagé pour les proverbes : « quant à sa relation avec Bergamín, outre leur amitié intime et leur admiration mutuelle, il faut souligner leur usage à bon escient de sentences familières et de proverbes, d'une expressivité puissante et suggestive »¹²⁴ (Miguel Ángel Palacios Garoz, 1997, 128). En outre, Ignacio Izuzquiza salue à plusieurs reprises la profonde et intelligente connaissance des classiques (pas uniquement ceux en langue espagnole) dont García Bacca fait montre au fil de ses œuvres, soulignant au passage que cette fine érudition est indissociable de son engagement à valoriser l'espagnol castillan comme langue philosophique, *en particulier à partir de 1939* (Ignacio Izuzquiza, 1984, 86).

Il est difficile néanmoins de documenter exactement les conversations et échanges épistolaires ayant eu lieu entre eux, particulièrement ceux entre García Bacca et les

¹²² De manière significative en ce sens, son « Autobiographie intellectuelle » termine sur une interrogation quant à soi.

¹²³ Leur première rencontre daterait de 1943.

¹²⁴ « En cuanto a la relación con José Bergamín, aparte de su íntima amistad y mutua admiración, es de destacar su común aprovechamiento de frases familiares y refranes, por su sugerente y potente expresividad. »

autres. Ce, pour diverses raisons : géographiques d'abord, liées à la dispersion des personnes et des biens et matérielles ensuite, dues à l'inaccessibilité, la dégradation ou parfois encore la perte de certains documents de première main. À l'instar du groupe poétique dont ils sont les contemporains, la constellation de penseurs – dont le noyau est formé par José Bergamín, Juan David García Bacca et María Zambrano – est unie par l'amitié. Passés au « tamis », leurs écrits respectifs montrent substantiellement qu'il s'agit pour eux de réconcilier deux modes de pensée apparemment opposés, celui que nous pourrions nommer « mathématico-déductif » d'une part, « ratio-poétique » ou *disparatado*, de l'autre. Philosopher par affinités électives, en quelque sorte, cela revient à prendre en compte la place de l'amitié dans l'acte de philosopher individuel et singulier de chaque auteur. Walter Benjamin, empruntant le terme à Aristote et aux romantiques, appelait cette amitié philosophique « symphilosophie »¹²⁵.

L'amitié, quoique de manière diffuse et allusive, joue un rôle central dans le développement de leurs œuvres respectives. Ainsi, le philosophe basque évoque longuement l'auteur de *El arte de birlibirloque* dans son autobiographie intellectuelle, *Confesiones*, à l'âge de quatre-vingt onze ans, mais fait également allusion à l'ouvrage cité dans *Humanismo teórico, práctico, positivo según Marx*, et pour cause : que ce soit à travers la tauromachie ou la pensée euclidienne, tous deux ont un intérêt profond pour l'art géométrique. De même, la présence d'un théoricien de la relativité tel Minkowski dans *Fronteras infernales de la poesía* ne saurait s'expliquer sans prendre en compte le fait que García Bacca publie chez *Séneca* – l'emblématique maison d'édition fondée par Bergamín dans les premières années de l'exil mexicain –, une étude intitulée *Filosofía de las ciencias. Teoría de la relatividad* (1941), qui fait preuve d'une expertise remarquable dans un domaine peu accessible au grand public.

¹²⁵ García Bacca, pour sa part, « espagnolise » le terme dans *Introducción a filosofar* (1939, 68), qu'il emploie dans un sens aristotélicien, à dessein de marquer la différence avec la psychologie antique, où l'individu ne peut pas encore exister en soi, mais doit vivre « avec » (« convirir »). Pareillement, le philosophe philosophe non pas seul mais « avec » ses congénères (« confilosofa »).

A. La philosophie comme nécessité vitale

Carlos Beorlegui parle de « vitalisme historiciste » pour qualifier la pensée de García Bacca dans les premières années d'exil, 1937-1955 (Carlos Beorlegui, 1988, 49 ; 52). Le philosophe se trouve alors sous la double influence d'Ortega y Gasset et de Dilthey. La vie est l'élément unificateur de tout cela, explique Beorlegui (1988, 57) et c'est pourquoi, chez García Bacca, l'herméneutique historico-vitale a pour objet de définir les catégories à partir des diverses manifestations historiques de la vie elle-même – pour García Bacca, les savoirs scientifiques d'une époque donnée. Si la vie, à la suite d'Ortega, est perçue comme la réalité fondamentale¹²⁶ – ce qui entraîne une conception probabiliste, ou « poétique » (Carlos Beorlegui, 1988, 84), de la vérité et de l'univers – l'herméneutique, elle, consiste à « rendre compte du sens de l'histoire *a posteriori*, en découvrant les *a priori* ou catégories vitales propres de chaque époque historique »¹²⁷ (Carlos Beorlegui, 1988, 45).

Les principales œuvres sont les suivantes : *Introducción al filosofar* (1939, Paris, Tucumán) ; *Invitación al filosofar* (1940 et 1942, Mexico) et *Tipos históricos del filosofar físico desde Hesiodo hasta Kant* (1941, Tucumán). La réflexion philosophique est une réflexion intimement liée à la vie (Ignacio Izuzquiza, 1984, 66 et 67). Cela se traduit par le fait que le philosophe ne philosophe plus dans l'absolu, en universel, mais en singulier. Les premiers livres d'exil de Zambrano, publiés en 1939, *Pensamiento y poesía en la vida española* et *Filosofía y poesía* ont, eux aussi – le premier surtout –, vocation de déceler les « catégories vitales » de l'homme espagnol.

Izuzquiza montre bien d'une part, qu'on peut comprendre le refus de la « neutralité philosophique », doublé de l'affirmation explicite de l'« impératif de l'engagement », en rapport avec un vitalisme présidant une bonne partie de l'œuvre de García Bacca (Izuzquiza, 1984, 69). En cela, le propos d'Izuzquiza se raccorde à celui de Carlos

¹²⁶ Voir Beorlegui : « pour García Bacca, la vie est la réalité fondamentale dans laquelle se reflète et apparaît tout ce qui existe par ailleurs » (Carlos Beorlegui, 1988, 43-44 et 53 : « la vida es para García Bacca la realidad fundamental en que se reflejan y aparecen todas las demás cosas que existen »).

¹²⁷ « Dar razón del sentido de la historia, a posteriori, descubriendo los aprioris o categorías vitales propios de cada época histórica. »

Beorlegui. De là viendrait le caractère confessionnel des écrits de García Bacca, à travers lequel c'est, en quelque sorte, la philosophie elle-même qui devient confession. Ces confessions, d'ordre méthodologique ou personnel, ont valeur de présupposés, dans la mesure où elles appartiennent au « foyer intérieur » du philosophe. Or l'une des difficultés auxquelles l'exégète doit faire face consiste en un défaut de « structure systématique déterminante » (Ignacio Izuzquiza, 1984, 66). En d'autres termes, ces confessions peuvent interrompre le discours à tout moment sans pour autant causer de réorientation majeure. Est-ce à dire que, sans valeur argumentative proprement dite, ces éclats n'aient de fonction que digressive ?

Ainsi, dans son « Autobiographie intellectuelle », García Bacca évoque les divers chocs ayant bouleversé son parcours intellectuel, à travers le compte rendu synthétique et méticuleux de ses lectures, qu'il appelle également « rencontres » (2000, 130-137). Le quatrième choc de la deuxième série – scientifique, par opposition à la première, philosophique – salue en l'invention du langage « mathématique, algébrique, symbolique » le dépassement, la « destruction » de la langue naturelle et de sa grammaire, dont le monopole « ancestral » tiendrait à la nécessité physiologique que le corps humain dicte à l'âme : « le besoin que toutes les connaissances des siècles passés ont éprouvé et éprouvent de la langue naturelle – avec ses voyelles, ses consonnes et ses propositions... – est besoin dicté par la physiologie élémentaire du corps humain »¹²⁸ (García Bacca, 2000, 130). Paradoxalement, dès les premières années d'exil, García Bacca n'aura de cesse d'affirmer son goût pour la poésie et la littérature, faites de « langage naturel », précisément.

En 1939, au Mexique, María Zambrano publie à quelques mois d'intervalle *Pensamiento y poesía en la vida española*, suivi de *Filosofía y poesía*. La même année, établi à Quito, le premier livre d'exil de García Bacca paraît aux presses de l'Université du Tucumán, *Introducción al filosofar (incitaciones y sugerencias)*. Le préfacier,

¹²⁸ « La necesidad de la lengua natural – con vocales, consonantes, proposiciones ... – tienen y han tenido, como necesidad natural, todos los conocimientos [...] de siglos pasados, es necesidad dictada por la fisiología elemental del cuerpo humano. » C'est un discours qui parcourt l'ensemble de son œuvre, mais dont l'écriture est sans cesse renouvelée dans sa forme.

Eugenio Pucciarelli, soucieux d'avertir le lecteur de l'originalité de l'œuvre que celui-ci a entre les mains, remarque que sous la plume de García Bacca, la rupture avec l'académisme est doublement constatable : elle s'établit tant sur le plan épistémique que formel. En vérité, c'est la vie qui donne sens aux idées, et chaque type de vie engendre son système d'idées :

D'accord avec les nécessités intellectuelles de son esprit, avide de se placer dans l'authentique démarche philosophique, et les exigences de l'actualité, le professeur García Bacca fait face au problème de la philosophie depuis le point de vue de la vie, faisant défiler, en un rapide coup d'œil, les moments culminants de l'histoire de la pensée¹²⁹ (p. 2).

Le *Prologue* de *Introducción al filosofar* marque l'approche confessionnelle de García Bacca à la philosophie, en ce qu'il s'agit pour l'auteur de « dénuder » sa pensée. Traversant une profonde crise de foi en 1938, le philosophe basque se détourne des sciences et de la religion catholique pour embrasser à partir de 1939 la vision du monde grecque, renouant avec une certaine tradition païenne, avec ses thèmes et ses divinités. Ainsi, c'est l'antique déesse Pudeur (« Vergüenza ») qui l'incite à prendre la plume pour composer les premières lignes de son « Avant-propos ». Si cette divinité devait être réinstallée de nos jours à son rang de divinité, si le culte devait en être rétabli, l'auteur affirme qu'il ne la renierait pas moins en se déclarant résolument athée. On le voit, la défiance de García Bacca à l'égard de l'autorité (sous quelque forme que ce soit) s'oppose déjà à la déférence gaosienne. L'élément autobiographique n'a pour autre fonction que celle d'illuminer les étapes de la pensée de l'auteur dans une sorte de retour critique.

À y regarder de plus près, cette insistance sur le commencement religieux de la philosophie antique ne sert que de faire-valoir. Il s'agit en effet de mettre en avant l'amour de la vie sur l'amour de Dieu dans son cheminement philosophique : « mon

¹²⁹ « A tono con las necesidades intelectuales de su espíritu, ávido de colocarse en la auténtica postura filosófica, y las exigencias de la actualidad, el profesor García Bacca encara el problema de la filosofía desde el ángulo de la vida y en rápida ojeada hace desfilan los momentos culminantes de la historia del pensamiento. » Ni l'« Avis » de Pucciarelli, ni le « Prologue » de García Bacca ne comportent de pagination dans l'édition originale, à laquelle je renvoie le lecteur.

amour pour la vie – comme cela, avec minuscule, car je ne fais d'elle ni Dieu ni dieu mineur – palpite à une pression et température telles que je la sais capable d'emporter dans sa folle course le train des idées, donnant ainsi aux systèmes philosophique l'air dynamique et la perspective cinétique des corps en mouvements »¹³⁰. Car, ce qu'il importe de bien comprendre, affirme García Bacca, c'est la parenté de la philosophie avec une triade de divinités : la Vérité (Aléthéia – dévoilement), la Pudeur (Aidós – voilement), et l'Amour (cosmique – Eros).

La description de cette trinité antique n'est pas sans poésie. L'auteur renoue (provisoirement, il est vrai) avec une approche mythologique, disons, de l'écriture philosophique :

Chaque chose semble se sentir comme une arche vide, comme un coquillage vide où pénètre, circule et s'agite la mer extraordinairement puissante de l'Amour.

Arrive un moment où les choses, avec audace et non sans quelque panique [...] se referment et, se font la belle avec un être, leur trésor, leur "substance", "leur" amour.

Les choses commencent à avoir chacune "leur" petit cœur. Le coquillage "recouvrira" et dissimulera jalousement ce qu'il y a dedans qui palpite. [...]

Mais l'Amour cosmique, en tant que tel, a la Vérité à son service : le pouvoir dé-couvreur, révélateur, dé-voileur¹³¹.

Dans un premier temps, García Bacca insiste particulièrement sur le caractère religieux de la philosophie primitive et sur l'ésotérisme des premiers écrits tout en l'opposant à sa condition propre d'athée. L'audace du philosophe grec consiste à regarder les choses et Dieu en face : « jamais on n'a dit à un philosophe : baisse les yeux et tiens-toi tranquille »¹³². Ce n'est que lorsque l'homme ose devenir ce qu'il est

¹³⁰ « Mi amor a la vida – así con minúscula, pues no hago de ella ni Dios ni diosecillo –, palpita a tal presión y temperatura que la noto capaz de arrastrar en veloz carrera el tren de las ideas, y dar así a los sistemas filosóficos el aire dinámico y la perspectiva cinética de los cuerpos en movimiento. »

¹³¹ « Cada cosa parece sentirse como arca vacía, como concha hueca por la que penetra, circula y se agita el mar descomunalmente potente del Amor. Y llega un momento en que las cosas, audazmente y no sin un cierto pánico, [se cierran, haciéndose] así ladronamente con su tesoro, con sus "sustancia", con "su" amor. Las cosas comienzan a tener cada una "su" corazoncito. La concha "en-cubrirá y disimulará cuidadosamente lo que dentro late y palpita [...]". Pero el Amor cósmico, por ser cósmico, tiene a su servicio la "Verdad" : el poder des-cubridor, patentizador, des-velador. »

¹³² « Ojos bajos y manos quietas, no se dijo al filósofo. »

que la Philosophie apparaît. Auparavant, il y avait autant de dieux que de grandes entreprises humaines ; le Dieu unique ne ressemble pas à l'homme car celui-ci est intégralement et courageusement ce qu'il doit être : homme et rien d'autre. À partir de ce point, la sagesse (« sophia ») n'est autre que la déesse Vérité humainement incarnée. De là vient la nature divine du sage, exposée magistralement par Aristote dans *L'éthique à Nicomaque* (livre X), texte que García Bacca a sans aucun doute en tête ; de là, aussi, la corrélation entre être authentiquement philosophe et théologien, affirme encore García Bacca.

En 1939, García Bacca s'insurge en somme contre une certaine pudibonderie philosophique consistant à contempler les choses, sans y toucher¹³³ : l'idéalisme, la raison pure sans effet sur le réel. Usant d'une métaphore gastronomique qu'il affectionne particulièrement, le philosophe est convaincu que la pensée doit nourrir l'être, redonnant ce faisant des couleurs au pâle entendement. Partant, il s'agit moins de dire le vrai que de faire le beau (au sens à la fois esthétique et narcissique du terme) : « il m'importe peu que cette œuvre soit vraie ou fausse. Il m'importe grandement, en revanche, et avec inquiétude, qu'elle soit belle ou laide »¹³⁴.

Un dandy philosophe, García Bacca ? Du moins notre auteur n'hésite-t-il pas à écrire, dans *Teoría de la relatividad* (1941) : « un édifice au style neuf n'est ni vrai ni faux : c'est plutôt lui qui crée, du simple fait de sa présence, la possibilité de ce que d'autres édifices postérieurs puissent s'appeler vrais ou faux » (García Bacca, 1941, 9)¹³⁵. Le style de l'édifice de pensée, du système philosophique, n'est autre que, précisément, le style du philosophe lui-même. Et le style, comme se plaît à répéter Bergamín, c'est l'homme. L'homme se trouve au centre des préoccupations des philosophes républicains en exil. C'est l'énigme ultime du Sphinx qui résonne dans les pages anthropologiques de Gaos et García Bacca, ou encore, de Zambrano. Qui est

¹³³ García Bacca se plaît en outre à invoquer la Sainte Nitouche française, véritable incarnation de la philosophie idéaliste, à qui il fait dire : « mírame y no me toques ».

¹³⁴ « Me trae sin gran cuidado el que sea verdadera o falsa [esta obra]. Me preocupa inquietadoramente si es hermosa o fea. »

¹³⁵ « Un edificio de estilo nuevo no es verdadero o falso ; más bien él mismo crea, por el mero hecho de su presencia, la posibilidad de que otros edificios posteriores puedan llamarse o verdaderos o falsos. »

l'homme ? Quelle est la place de l'homme dans l'univers ? La question est d'autant plus pressante et présente qu'il n'existe pas, dans le contexte de crise de l'après-guerre, de réponse toute faite.

1. Anthropologie philosophique et théorie du langage dans *Introducción al filosofar* (1939) de García Bacca

García Bacca occupe une place paradoxale dans le paysage historique et historiographique de l'exil : elle est à la fois centrale de par l'étendue et la profondeur de son savoir d'une part, de la taille de son œuvre écrite d'autre part, et marginale, du fait, sans doute, de n'avoir résidé que brièvement à Mexico, devenu à la suite de Paris le centre de l'intelligentsia républicaine à la fin des années trente, comme le note bien Sebastiaan Faber. Les commentateurs ne s'arrêtent guère sur les premiers écrits d'exil de García Bacca. C'est pourtant là que transparaissent le plus visiblement les contradictions métaphysiques et spirituelles de l'auteur, c'est là que se dévoile l'agonie existentielle du philosophe.

Dès 1939, à Quito, García Bacca s'insurge dans *Introducción al filosofar*, son premier ouvrage publié en exil, contre ce qu'il appellera plus tard la manière scholastique (ou scolaire) de philosopher : « l'Académie, c'était une manière d' "être", pas simplement une entité juridique comme aujourd'hui »¹³⁶ (1939, 37). Certains philosophent non pas directement mais par le biais d'autres philosophes ; d'autres, « authentiques amants de l'acte de philosopher »¹³⁷ (1939, 25), au contraire, philosophent parce que c'est la vie qui les y conduit et la vie, comme chez Ortega et María Zambrano, est en constante quête de renouvellement de soi. Ici, l'acte de philosopher est motivé par nécessité vitale ; là, l'acte de philosopher a perdu de son originalité. Voilà pourquoi García Bacca peut affirmer que « poser une question, c'est faire des formules et rien d'autre, lorsque l'on est convaincu que la réponse

¹³⁶ « Academia era una manera de "ser", no una entidad jurídica como entre nosotros. »

¹³⁷ « Los genuinos amantes del filosofar. »

existe ; lorsque, autrement dit, l'authentique désorientation vitale fait défaut, l'aporie »¹³⁸ (1939, 23).

En un sens, dans cette première époque le modèle recherché s'apparente à la méthode socratique, dans la mesure où, de tous les philosophes grecs, Socrate selon lui s'avère seul capable de penser en tant qu'individu et non en tant que « classique ». L'homme classique – selon la définition proposée par l'auteur – est non pas un modèle pérenne (« modelo para siempre ») mais un individu-type d'une forme de vie ou d'une fonction particulière dans une forme totale de vie (1939, 77). C'est dans ce contexte que García Bacca soutient que « toute manière originale de philosopher, si elle émane d'un nouveau type de vitalité, possède sa manière propre de questionner »¹³⁹ (1939, 32). L'exil, précisément, constitue cette « désorientation vitale » permettant le renouvellement de la philosophie non pas en tant que discipline, mais en tant que manière d'être, « temple ».

Ainsi, le premier essai composant *Introducción a filosofar*, le plus bref aussi, a pour vocation de replacer au sein de leur époque – spirituelle ou métaphysique davantage que politique et historique – le questionnement des philosophes, leur « sensation radicale face à la vie »¹⁴⁰ (1939, 20), avec un intérêt tout particulier pour la « forme de vie » de l'homme grec. Le Grec, dit García Bacca, vit aveuglé par la lumière, soucieux et captif des choses d'abord, de chacune d'entre elle ensuite¹⁴¹ (1939, 30). La lumière, précise l'auteur d'après l'étymologie, n'était pas un être physique parmi d'autres comme le soleil, la lune, la terre, l'arbre ou la mer, mais possédait une valeur ontologique. C'est, selon un néologisme difficile à traduire, une « puissance d'aveuglement (*deslumbrancia*) en présence (*patencia*) d'un être »¹⁴² (1939, 84). À l'opposé de la

¹³⁸ « Preguntar resulta un formulismo cuando de antemano se está convencido de que la respuesta existe ; o sea, cuando falta la auténtica desorientación vital, la aporía. »

¹³⁹ « El preguntar helénico no se identifica con el preguntar en cuanto tal. Toda original manera de filosofar, si emana de un nuevo tipo de vitalidad, posee su propia manera de preguntar. »

¹⁴⁰ « Sensación radical ante la vida. »

¹⁴¹ « Vivir “encandilado” es, con términos modernos, vivir preocupado, capturado por las cosas visibles, ocupado y obsesionado por ellas en conjunto antes de estar efectivamente ocupado por y con cada una en particular. »

¹⁴² « Es la deslumbrancia en la potencia de cualquier ser. »

« vocation entitative » hellène se trouve le philosophe indien, qui se sent dilaté et libre comme l'air chaud qu'il respire (1939, 31). De tels passages sont portés par un lyrisme pour le moins inhabituel en philosophie.

Ce qui est remarquable dans ce premier développement, c'est que le questionnement grec ne constitue pas en soi de paradigme. García Bacca prend garde à ne céder à aucune tentation d'eurocentrisme mais parvient néanmoins à convaincre son lecteur du fait que c'est au siècle de Périclès que le questionnement acquiert cette « sévère gravité » (« severa gravedad ») caractéristique de la pratique philosophique. À l'image de l'ouvrage tout entier, le passage que je cite ci-après s'avère, il est vrai, sinon caduc, du moins surmontable et surmonté – le temps aidant – par l'auteur lui-même. En effet, au cours de sa carrière, ce dernier n'aura de cesse de se rapprocher de la philosophie platonicienne, au point de se reconnaître, dans *Confesiones*, comme homme grec, c'est-à-dire pensant comme un philosophe platonicien. Cependant, tout lecteur familier avec l'immense production philosophique de García Bacca voit la promesse d'une œuvre percer sous le doute :

L'homme grec est le “haut-parleur” de l'univers. Chez l'homme moderne, le langage est parvenu à se déconnecter de la pensée et des choses ; il a ses propres lois internes.

Les mots sont un peu comme de minuscules astres aériens qui, en vertu des lois gravitationnelles grammaticales, forment des associations, des phrases, des unions valides grammaticalement, indépendantes de la signification idéale, du sens et des objets.

Les logiciens modernes nomment cette “astronomie verbale” syntaxe logique, ou, si l'on préfère un nom plus vénérable, grammaire logique pure.

Le détachement progressif du langage – ou cosmogonie du système verbal – s'est déroulée en trois étapes : 1) langage soumis aux choses et aux idées ; langage en fonction ontologique. 2) langage émancipé des choses et soumis aux idées ; langage en fonction logique. 3) langage en déconnexion totale avec les choses et les idées : langage en soi, pur.

Il est nécessaire, de plus, que le langage se maintienne en soi, loin de l'influx gravitationnel des idées et des objets, pour qu'entrent en vigueur ses lois internes, pour qu'il puisse prendre sa physionomie propre et identique.

C'est que, chez le Grec, la langue n'était pas parvenue à se différencier, à fonctionner comme indépendance vitale face aux idées et aux choses. En merveilleuse union, vitalement non reproductible pour nous autres, l'esprit grec investissait la réalité de “ses” mots et les modelait toutes deux sur les choses elles-

mêmes. Les mots étaient comme la couleur et l'éclat de la rose : quelque chose né en elle et dont elle a accouché.

La place et la fonction de l'homme grec dans le cosmos – la manière de s'appréhender dans le monde, selon les mots d'Ortega – se différenciait de la nôtre tout aussi radicalement que les fruits, les fleurs et les feuilles se distinguent du bourgeon printanier, qui les imbrique en une mystérieuse et tranchante indistinction vitale. Telle aphonie entitative – qui semblerait plutôt s'avérer comme désir avide de dé-clamer face à l'univers ce que chacune d'entre elles est silencieusement –, trouve son organe d'expression en l'homme. À travers lui le monde parle, et parle pour une sévère fonction ontologique. L'homme est voix entitative. C'est le "haut-parleur" connecté essentiellement au cosmos, pour "dire" non pas ce qu'il veut, mais ce que sont les choses et ce qu'elles doivent dire à travers lui.

Partant, la parole – le logos – a une fonction ontologique : parler de l'être et, pour ainsi dire, se laisser dire par les choses, et non pas purement littéraire, ni musicale ni symbolique. La parole n'est pas pour le Grec un être, mais un être parmi les êtres et pour les êtres. Pour être tout à fait exact, il n'y a pas de littérature grecque pure et simple¹⁴³ (1939, 19-20).

¹⁴³ « El hombre griego es el "altavoz" del universo. En el hombre moderno el lenguaje ha llegado a desconectarse del pensamiento y de las cosas ; posee sus leyes internas.

Las palabras son algo así como diminutos astros aéreos que, en virtud de las leyes gravitatorias gramaticales, forman asociaciones, frases, uniones gramaticalmente válidas, independientes de la significación ideal, del sentido y de los objetos.

Los logistas modernos dan a esta "astronomía verbal" el nombre de sintaxis lógica, o, si queremos un nombre más antiguo, gramática lógica pura.

La independización [sic] progresiva del lenguaje – la cosmogonía del sistema verbal –, ha seguido tres etapas : 1) lenguaje sometido a las cosas y a las ideas ; lenguaje en función ontológica. 2) lenguaje independizado de las cosas y sometido a las ideas ; lenguaje en función lógica. 3) lenguaje en desconexión total de las cosas e ideas ; lenguaje en sí, puro.

Y es preciso que el lenguaje subsista en sí, lejos del influjo gravitatorio de las ideas y de los objetos, para que entren en vigor sus leyes internas, para que pueda tomar su propia y idéntica fisionomía.

Pues el caso es que en el griego la lengua no había llegado a diferenciarse, a funcionar con independencia vital frente a las ideas y las cosas. En unidad maravillosa, vitalmente irreproducible para nosotros, la mente griega investía la realidad con "sus" palabras y moldeaba a ambas sobre las cosas mismas. Palabras e ideas eran como el color y brillo de la rosa : algo nacido en y de ella.

La posición y oficio del hombre griego en el cosmos – la manera como se notaba en el mundo, en términos de Ortega –, se diferenciaba de la nuestra tan radicalmente como los frutos, flores y hojas se distinguen de la yema primaveral, que los imbricaba en misteriosa y tajante indistinción vital. Tal afonía entitativa – que parece ser más bien unas ansias e ímpetus de de-clamar a la faz del universo lo que cada una es silenciosamente –, halla su órgano expresivo en el hombre. Por él habla el mundo, y habla para una severa función ontológica. El hombre es voz entitativa. Es "altavoz" conectado esencialmente con el cosmos, para "decir" no lo que quiera, sino lo que las cosas son y tienen que decir por él.

La palabra – el logos – posee, por tanto, función ontológica : hablar del ser y, si se tolera la frase, dejarse hablar por los seres ; y no, una función literaria pura, ni musical, ni simbólica. La palabra no es

Pour comprendre en quoi consistent les trois étapes dont il est ici question (idéisme métaphysique grec et scholastique, rationalisme cartésien et idéisme critique ou kantien) et quels sont les états anthropologiques correspondants, il est nécessaire au préalable de se reporter au passage servant de charnière entre les deux essais composant *Introducción al filosofar*. García Bacca, en effet, reprend la thématique de la fonction du langage à travers la théorie de la connaissance :

Je dis synthétiquement que l'homme s'est orienté dans le monde des idées et des choses de trois façons :

La première : *défensive*, en se murant ou en faisant pour soi une enceinte fermée face à l'univers ; ce qui, dans l'ordre intellectuel, se nomme "définir". La définition, en somme, comme défense, comme muraille face à l'infini. Le cadre, symbole de cette attitude intellectuelle sur la défensive, contre l'invasion tumultueuse des choses et des objets. Type de concepts grec et scholastique.

La seconde : *offensive*, en terrain ouvert et plat. Décadence de la muraille. Système de projection idéologique d'un certain nombre de concepts en un seul, qui sert de fond, de tableau, de cadre ou de coordonnées des autres. Ces derniers perdent, par la force de la méthode même, la haute indépendance de châteaux que leur donnait leur définition. Manière cartésienne et, en général, rationaliste, de former les concepts.

La troisième : *génétique*, déduction transcendantale des objets. Tous les concepts ne sont pas, telles des perles idéales, fermées sur elles-mêmes par la superficie rayonnante de la différence spécifique – son cadre idéal ; ni même comme les figures diverses et variées tissées avec les fils de et en une même toile de même couleur. Il y a des concepts qui fonctionnent comme des écrans de cinématographe, qui font voir les choses ou en sont les conditions de visibilité, et qui, tant qu'ils agissent de la sorte, ne sont pas, eux, visibles. Kant fut le premier qui, en palpant de près les objets de la science, remarqua, avec une surprise déconcertante, qu'ils sonnaient creux. Les choses en elles-mêmes s'avéraient inintelligibles ; nous ne pouvions connaître d'elles que ce que le système d'écrans ontologiques – les catégories – laissait apparaître. Notre connaissance en était réduite à n'être qu'une séance de ciné¹⁴⁴ (1939, 43-44).

ante el griego un ser : sino un ser de los y para los seres. En rigor, no existe algo así como pura y simple literatura griega. »

¹⁴⁴ « Digo compendiosamente que el hombre se ha orientado en el mundo de las ideas y de las cosas de tres maneras :

Primera : *defensiva*, amurallándose o haciendo para sí un coto cerrado frente al universo ; lo que en el orden intelectual se llama "definir". La definición, pues, como defensa, como muralla frente a lo infinito.

Le rôle de l'homme grec dans l'univers est celui de haut-parleur ; la fonction du langage est ontologique : il s'agit de dire ce que la chose est, en substance, dans un présent immuable. Le rôle ou, plus exactement, le projet de l'homme renaissant est de s'affirmer en tant qu'individu ; le langage a une fonction logique et la connaissance, qui s'affirme comme technique et scientifique, doit permettre à l'homme par le biais de la méthode de devenir « maître et possesseur de la nature » – pour reprendre la célèbre formule de Descartes. L'homme moderne poursuit et achève ce processus d'émancipation : le langage est parfaitement autonome, détaché du monde ; les objets s'appréhendent indirectement par le biais des « catégories », c'est-à-dire par la représentation (d'où l'analogie cinématographique servant à qualifier l'entreprise critique débutée avec Kant). « L'éblouissement dû au tout grec dure, toujours en decrescendo, jusqu'à Kant »¹⁴⁵ (1939, 35), affirme García Bacca.

Voici un tableau synthétisant selon García Bacca le rôle cosmique ou état anthropologique de l'humanité européenne à travers la fonction du langage et les outils cognitifs de l'homme grec, renaissant et moderne :

	<i>Rôle cosmique</i>	<i>Attitude face à l'univers</i>	<i>Fonction du langage</i>	<i>Principaux outils de connaissance</i>
<i>Homme grec</i> (excepté Socrate)	haut-parleur	défensive	ontologique	définition

El marco, símbolo de esta actitud intelectual a la defensiva, frente a la invasión tumultuosa de las ideas y de las cosas. Tipo griego y escolástico de conceptos.

Segunda : *ofensiva*, en campo abierto y llano. Decadencia de la muralla. Sistema de proyección ideológica de cierto número de conceptos en uno, que hace como de fondo, pizarrón, encerado o coordenadas de los demás. Estos pierden, en fuerza del método mismo, la altanera independencia de castillos que les daba su definición. Tipo cartesiano ; y, en general, racionalista, para formar conceptos.

Tercera : genética, deducción transcendental de los objetos. No todos los conceptos son cual perlas ideales, cerradas sobre sí mismas por la radiante superficie de la diferencia específica – su marco ideal ; ni siquiera como las variadas y discretas figuras tejidas con los hilos de y en una misma tela de color uniforme. Hay conceptos que funcionan como pantallas cinematográficas, que hacen ver o son condiciones de visibilidad de las cosas, sin ser ellas, mientras actúan como pantallas, visibles. Kant fué el primero que palpando de cerca los objetos de las ciencias notó, con desconcertante sorpresa, que sonaban a hueco. Las cosas tal cual eran en sí mismas resultaban incognoscibles ; no podíamos conocer de ellas sino lo que el sistema de pantallas ontológicas – las categorías – permitía aparecer. Nuestro conocimiento quedaba reducido a una sesión de cinema. »

¹⁴⁵ « El encandilamiento por lo griego dura, siempre en decrescendo, hasta Kant. »

<i>Homme renaissant</i> (de Suarez à Leibniz)	athlète	offensive	logique	méthode
<i>Homme moderne</i> (de Kant à nos jours)	?	autonomie	autonomie, <i>pureté</i>	catégories

Revenons à présent au texte qui nous intéresse. Le texte s'articule autour d'une problématique principale et d'une problématique secondaire découlant de la première. La problématique principale consiste en une analyse du développement fonctionnel du langage en trois étapes (l. 11-14) ; la problématique secondaire se concentre plus spécifiquement sur le grec ancien comme organe d'expressivité philosophique primordial. Il existe un décalage entre, d'une part ce que l'auteur considère être la vérité scientifique la plus actuelle (celle, par conséquent, valant par-dessus toutes les autres) – à savoir, que le langage est pur, « déconnecté des choses et des idées » (l. 13-14) – et d'autre part, selon les termes d'Ortega, « la manière proprement grecque de s'appréhender dans le monde » (l. 24-25). García Bacca privilégie la perspective des logiciens symbolistes prônant la déconnection totale (« desconectación total », l. 13) du langage d'un quelconque référentiel réaliste ou idéologique (l. 15-17). Historiquement, le langage « mathématisé » tend à devenir non-référentiel.

Une potentialité évolutive de cette sorte s'inscrit dans la perspective historiciste propre à la première étape d'exil du philosophe : la théorie du langage coexiste avec la perspective anthropologique. Aussi chez García Bacca existe-t-il une tension entre, d'une part la langue naturelle – celle qu'emploie le philosophe ou le géomètre de l'Antiquité, « l'homme grec » – et, d'autre part, l'extrême concision du langage mathématique des logiciens modernes. Cette tension est fondamentale en ce que tout l'effort, tout le travail philosophique proprement dit consiste en la recherche – inaboutie – de l'équilibre entre ces deux conceptions du monde apparemment incompatibles.

Doublee de deux métaphores, la thématique anthropologique parcourt l'ensemble du texte dès les premières lignes. De fait, l'amorce introduit un parallélisme fondamental entre deux archétypes, l'homme grec et l'homme moderne (l. 1-2), en ce que ce sont deux conceptions du langage qui s'opposent. La première métaphore, celle du « haut-

parleur » souligne la relation de dépendance de l'homme grec à l'univers ; elle ne trouve pas immédiatement de métaphore correspondant au deuxième terme mis en parallèle, et sera reprise à la suite d'un exposé récapitulant l'émancipation du langage sur le long terme (l. 8-9). Par ailleurs, le déséquilibre est renforcé par le fait que la métaphore de l'« astronomie verbale », qualifiant la conception moderne du langage est filée sur deux paragraphes (2 et 3). En d'autres termes, contrariant l'exigence de symétrie, le texte ne dit pas ce que sont ni la place ni la fonction de l'homme moderne de l'univers, et pour cause : dans un contexte de crise, l'univers « cosmique » a disparu pour céder la place à l'univers astronomique, régi non plus par les lois de l'harmonie et de la nécessité mais par le hasard qui, à l'instar du langage moderne, possède ses lois internes.

En premier lieu, il importe de revenir sur la théorie du langage à laquelle se réfère indirectement l'auteur aux paragraphes 2-4 (l. 4-17) ; plus précisément, au paragraphe 4 (l. 10-14), où il est explicitement question de l'émancipation progressive du langage. À chaque fonction du langage correspond une situation anthropologique.

La première étape est celle où le langage remplit une fonction ontologique, de définition des choses. La visée étant d'atteindre toujours davantage d'exactitude, il s'agit de tracer le profil individuel de chacune d'entre elles. De fait, dit García Bacca, c'est l'une des merveilleuses entreprises de la Renaissance que l'affirmation de l'individu face à l'univers ou à Dieu (1939, 38). De sorte que le sens, ici, est produit par la capacité de l'énoncé à restituer la « vérité » d'une chose¹⁴⁶, c'est-à-dire le « profil » qu'elle *présente* à celui qui la contemple. Cette présentation correspond à une position cognitive intemporelle : la chose ni ne fut, ni ne peut être, elle « est », ce que le philosophe antique appelait « parousía » (1939, 34), précise encore García Bacca. La langue naturelle est l'expression de cette vérité, également naturelle.

À cette étape correspond un état anthropologique : « être haut-parleur des choses » (« ser altavoz de las cosas »). Être essentiellement connecté au cosmos, explique l'auteur, c'est dire non pas ce que nous voulons, mais ce que les choses sont et

¹⁴⁶ García Bacca rappelle l'étymologie du terme dès les premières pages de son « Prologue ». Heidegger également emploie *aletheia* au sens de dévoilement.

disent à travers nous (1939, 19) ; ou encore, entendre ce que celles-ci disent d'elles-mêmes en leur servant d'intermédiaire, cela revient à prendre conscience du sens de leur être, de leur destin cosmique (1939, 20). C'est pourquoi García Bacca conclut sa démonstration en affirmant qu'il n'existe pas de littérature grecque (l. 35). Ainsi, l'affranchissement du langage entraîne l'annulation du sens, et, corrélativement, l'affirmation de la forme.

La seconde étape, sur laquelle García Bacca ne s'attarde guère, est celle de la Renaissance, où l'homme prend conscience de soi en tant qu'individu et non en tant que faisant partie d'une collectivité. L'accent est mis tout au long de l'ouvrage sur la découverte – positive – de la solitude inhérente à la conquête de l'individualité, mise à mal, précisément, par la montée des totalitarismes, phénomène dont notre philosophe – encore à Paris au moment (1938) où il écrit ces deux essais – est lui-même directement témoin et victime. García Bacca, admiratif de « cette intimité lumineuse et recueillie de la *Monadologie* », s'appuie pour illustrer son propos sur Suarez d'abord (1939, 38-39), en qui il voit l'entrée de l'individualité en philosophie et ensuite plus particulièrement sur Leibniz, auteur de la *Monadologie*, en qui l'individualité – parce qu'elle se réalise dans la solitude et non dans la collectivité – a trouvé sa plénitude : « des phrases comme des perles idéales, bien ciselées ; un ordre logique radieux, presque invisible ; sérénité ambiante, paix idéologique. Individualité, individualité, individualité »¹⁴⁷ (1939, 48). Parvenu à son point culminant, le développement de l'individualité est dépassé par la forte montée de la personnalité, ce qui entraîne, précise García Bacca, un nouveau type de changement et de sens dans les sciences. Le langage passe alors d'une fonction ontologique à une fonction logique.

La troisième étape consiste, nous l'avons dit, en la thèse que défendent les logiciens et à laquelle García Bacca souscrit. Le langage est « pur » : « je crois, pour ma part, que lorsque le sens tend au zéro, le signifié tend à être purement “formel”, tout signifié

¹⁴⁷ « Prefiero aquella recogida y luminosa intimidad de la *Monadología* : sentencias como perlas ideales, bien cinceladas ; un orden lógico radiante, casi invisible ; serenidad de ambiente, paz ideológica. Individualidad, individualidad, individualidad. »

concret disparaît, donnant à ces mots, “formel concret”, la valeur technique que Husserl et Scheler ont à peu près défini »¹⁴⁸ (1939, 101).

García Bacca inscrit la logique symbolique dans l’histoire de la logique, dont les premiers balbutiements, rappelle-t-il, remontent à l’Antiquité : nul besoin, *désormais*, pour le langage, de pointer à l’extérieur de soi ou, au contraire, vers une quelconque intériorité – de « faire sens » : c’est ce *désormais* qui marque l’originalité de García Bacca. Face aux philosophes analytiques contemporains, ce dernier refuse de séparer une vérité, fût-elle scientifique, de son contexte historique. García Bacca se montre particulièrement sensible à la synthétisation de l’écriture en symboles purement mathématiques :

L’histoire de la logique nous dit, entre autres choses, que, pendant la période historique de constitution de l’individualité, apparaissent peu à peu les sciences formelles en tant que formelles.

Par exemple : dans une logique apophantique comme la grecque, une algèbre de la logique où l’on désigne d’une seule lettre une proposition d’ensemble s’avère impossible : de sorte que p, q, r... symbolisent une proposition quelconque, comme a, b, c... représentent en algèbre un numéro quelconque¹⁴⁹ (1939, 105).

Du point de vue formel, il apparaît, d’abord, que la démonstration de García Bacca n’est pas linéaire mais procède par thèses et métaphores imbriquées, pour ainsi dire. La théorie du langage (l. 4-17), formant la problématique principale, précède le développement de l’argument anthropologique secondaire (l. 18-31) mais se trouve elle-même précédée d’une entrée en matière privilégiant la seconde approche (l. 1-3), de sorte que s’il existe bien une problématique principale et une problématique secondaire, il existe également un argument principal et un argument latent.

¹⁴⁸ « Yo creo que cuando el sentido tiende a cero el significado tiende a ser puramente “formal” ; desaparece todo significado concreto, dando a estas palabras “formal concreto” el valor técnico que han definido más o menos Husserl y Scheler. »

¹⁴⁹ « La historia de la lógica nos dice, entre mil cosas, que durante el período histórico de constitución de la individualidad, aparecen poco a poco las ciencias formales, en cuanto formales.

Por ejemplo : en una lógica apofántica, como la griega, resulta imposible una álgebra de la lógica en que se designe con una sola letra indeterminada una proposición en conjunto : de manera que p, q, r... simbolicen una proposición cualquiera, como a, b, c... representa en álgebra un número cualquiera. »

En second lieu, s'il apparaît que l'ensemble du passage n'a pour autre visée que de justifier l'assertion première selon laquelle l'appréhension grecque du monde est dépassée par la conception moderne faisant du langage un tout autonome séparé des choses (l. 1-3), il n'en demeure pas moins que l'auteur pose parallèlement la conception cosmique du *logos* comme allant de pair avec l'idée même de la beauté, le « *kalokagathos* » irrémédiablement perdu pour le moderne. Seulement, le procédé est indirect et s'effectue par le biais de la métaphore, celle, ici, de l'astronomie verbale. L'importance particulière que l'auteur accorde à cette analogie entre le système syntaxique et le système solaire ne laisse pas de doute. En effet, cette métaphore apparaît au-delà de l'ouvrage que nous commentons, notamment dans *Necesidad y azar. Parménides y Mallarmé*, un ouvrage paru en 1984.

Dans *Introducción al filosofar*, le langage forme un système, « une cosmogonie verbale ». L'association des mots possède ses propres lois, indépendamment de toute recherche de « signification idéale, du sens, ou des objets » (l. 6-7). Les mots, ces « minuscules astres aériens » (l. 4), forment des constellations, qui, à leur tour, se forment selon les lois de la « syntaxe logique » (terme moderne) ou « grammaire logique pure » (terme plus ancien). Ces lois astronomiques opèrent en matière de logique comme les lois de la gravité en physique (l. 5-6). Dans *Necesidad y azar*, García Bacca reprend l'analogie en l'adaptant cette fois plus spécifiquement à la notion de système. Il existe, dit-il, deux formes de systèmes en astronomie : les systèmes régis exactement par les lois de Nécessité et ceux conduits par la déesse Hasard (1984, 20) :

Dans les systèmes, la Déesse serre, elle étrangle presque ; elle donne du mou dans les Voies Lactées, les Galaxies ; mais jamais elle ne relâche rien ni personne. Cependant, dans les Nébuleuses, les nuages, les racines, les monticules, la poussière cosmique, c'est la déesse Hasard qui commande, son pouvoir discrètement – presque démocratiquement – dosé et réparti entre une majorité de médians et une minorité d'exceptionnels¹⁵⁰ (1984, 20).

¹⁵⁰ « En Sistemas aprieta la Diosa y casi ahoga ; afloja en Vía Láctea, en Galaxias ; mas a nadie ni a nada suelta. Pero en Nebulosas, nubes, racimos, amontonamientos, polvo cósmico, manda la diosa "Azar" con el poder de medianos y dos minorías de excepcionales. »

Faire des Constellations, c'est pour l'esprit humain une activité tranquillisante, fût-ce pour de simples hommes, de nature plus tangiblement animale et héroïque que les célestes ; ou de la lignée des philosophes, apparue avec Parménide et culminant en Hegel, en passant par Aristote. Faire des Systèmes, c'est l'occupation et la profession à la fois religieuse et scientifique des astronomes (eux-mêmes précédés, des millénaires durant, des sages et des mages) et l'apanage de la modernité, qu'elle soit poétique avec Mallarmé ou logique avec Russell et Whitehead, ou encore scientifique avec Einstein. L'évolution « logique » fait que les mots en phase de nébuleuse – par exemple, les mots que Parménide emploie dans son *Poème* (1984, 22) – tendent à se recentrer au fil des siècles, pour former un concept : « ce qui importe pour notre sujet se cristallise dans l'expression : *le* concept de Nécessité et *celui* de Hasard – *le*, en tant qu'il a été défini et conceptualisé »¹⁵¹ (1984, 22). Dans « Un coup de dés jamais n'abolira le Hasard », autre poème – cela a son importance – qui, sous la plume de García Bacca, fait pendant à l'œuvre de Parménide, Mallarmé réaffirme dans un retournement complet de la tradition rationaliste européenne les droits du Hasard – seul capable de défier la toute-puissante Nécessité –, si bien que dans la dernière partie de l'ouvrage, l'activité créatrice de l'esprit s'assimile au jeu, comme dans les premiers temps, et par conséquent à la poésie : « le cœur du langage, c'est la poésie, la littérature. Le langage palpète en elle [...] »¹⁵². Dans ce qui reste, ce qu'il y a de superflu dans le langage, le langage ne palpète pas, le langage répète des phrases toutes faites, conventionnelles, routinières, superficielles »¹⁵³ (1984, 48).

La simplicité du texte commenté ci-dessus n'est qu'apparente : un détour par une œuvre plus tardive, présentant davantage de complexité (ne s'agissant plus d'œuvre propédeutique) et de clarté (l'auteur assumant pleinement ses partis pris poético-philosophiques), s'est avéré nécessaire afin de mettre en lumière les éléments

¹⁵¹ « Lo importante para nuestro tema se reconcentra en la frase : *el* concepto de Necesidad y *el* de Azar – *el*, cuando se lo defina y sistematice. »

¹⁵² L'auteur précise qu'il emploie le terme « latir » dans les deux sens, ce que le français ne permet pas de rendre : « en doble sentido de estar latente y latiente. »

¹⁵³ « El corazón del lenguaje es la poesía – la literatura [...] En lo restante, que es lo más del lenguaje, el lenguaje no late ; repite frases hechas, convencionales, rutinarias, superficiales. »

constitutifs de la recherche esthétique de l'auteur. En 1939, l'approche anthropologique à la philosophie n'a d'utilité que propédeutique (il s'agit d'une *introduction* à la philosophie et, par conséquent, il est « logique » de commencer par la pensée grecque). Dans des ouvrages postérieurs à celui de 1939, l'auteur adaptera ces « lieux communs » à d'autres contextes d'écriture, tout en perfectionnant et en complexifiant son style, au point d'atteindre un haut degré de sophistication.

Dans la même foulée, García Bacca publie en deux volumes *Invitación a filosofar*, en 1940 et 1942 respectivement. L'épigraphe placée en tête du « Prologue », difficile à déchiffrer au premier abord, n'est pas sans susciter la curiosité du lecteur : « à une visée idéale qu'une balle, du point d'où j'écris, ne saurait atteindre qu'avec une probabilité minimale ; mais qu'atteindront, avec une probabilité maximale, mes pensées et mes affects »¹⁵⁴. Comme une bouteille jetée à la mer, ces lignes semblent en attente de reconnaissance, d'un regard sympathique.

À première vue, la « visée idéale » en question, à laquelle le philosophe aspire, est d'une telle abstraction qu'on ne saurait dire de quoi il s'agit au juste : de la philosophie ? De la vérité ? En outre, la « situation » de l'auteur reste elle-même dans l'indéfinition : s'agit-il du lieu d'où García Bacca écrit ces lignes à un moment précisément défini dans le temps ou, du lieu – inexistant – de l'exil, entendu comme équivalent de non-lieu par la plupart des spécialistes ? De même : d'où vient cette balle hypothétique tirée sur la visée idéale de l'auteur ? La distance qu'il lui faut franchir est-elle seulement spatiale, ou appartient-elle à un autre ordre que celui du réel ? Faut-il enfin, situer dans l'absolu cette « balle » (hypothétique) et les « affects et pensées » (réels, quoique non identifiables) ? Impossible pour le lecteur comme pour le riverain recueillant ma fictive bouteille que les flots ont ramenée au rivage, de répondre avec certitude à de telles interrogations. Seuls la conception probabiliste de la vérité et l'impératif d'y intégrer les « pensées et affects » de l'auteur lui-même apparaissent en toutes lettres. Si néanmoins je me reporte à *Introducción al filosofar*, il semble que

¹⁵⁴ « A una meta ideal a la que, desde donde escribo, no podría llegar una bala sino con mínima probabilidad ; pero, a la que llegarán, con máxima probabilidad, mis pensamientos y afectos. »

García Bacca se réfère dans ces lignes au concept d'infinité tel que le définit Aristote dans sa *Physique* (III, 7)¹⁵⁵.

L'infinité est une manière d'être qui se découvre lorsqu'on tâche de poser des limites, de définir une chose au sein d'un « périmètre de sécurité » (García Bacca, 1939, 65). La définition aristotélécienne fait l'objet d'une glose importante : García Bacca introduit à cette occasion les notions de « progrès expansif » ou de « expansion progressive », expressions d' « un mouvement particulier que le Grec appela “eís ápeiron iénai”, aller vers l'infini » (1939, 65). « Aller vers » (lieu de destination), ajoute-t-il, a pour corollaire « de » (lieu de partance) qui pour le Grec a constitué un *a priori* vital, à savoir le fini. Dans ses écrits ultérieurs, abandonnant dans un même mouvement l'aristotélisme et le thomisme, García Bacca préfère la notion mathématique de « vecteur ». Carlos Beorlegui résume la fonction métaphysique de l'homme dans la pensée de García Bacca : « la transfinitude qui domine son être, l'homme en contamine tout l'univers, qu'il s'agisse des sciences, de la philosophie, de la culture ou encore, de l'histoire toute entière. Tout se convertit en projectile, en balle tirée vers l'Absolu, la finalité de tout le dynamisme du monde »¹⁵⁶ (Beorlegui, 1988, 85).

Le symbolisme poétique de fin de siècle, à travers les travaux de certains philosophes mathématiciens et logiciens –Bertrand Russell et Alfred North Whitehead, d'une part, Wittgenstein, de l'autre –, trouverait sans doute son pendant « scientifique » en la logique mathématique qui lui est à peu près contemporaine. Sans cette sorte de prédisposition de deux arts à s'entendre, comment expliquer que, dans l'esprit de García Bacca, les vers de Lope ou de Machado cohabitent fréquemment avec les fonctions mathématiques, les équations différentielles ou les formules de la physique relativiste ?

Ces lectures, assurément, favoriseront l'intérêt de plus en plus profond que García Bacca manifeste dans ses œuvres pour la poésie, intérêt que Bergamín sut savamment

¹⁵⁵ La référence est donnée par García Bacca lui-même (1939, 64).

¹⁵⁶ « La transfinitud [...], el hombre la contagia a todo el universo : a las ciencias, a la filosofía, a la cultura y a toda la historia. Todo lo que hay queda convertido en proyectil, en bala, que es lanzada hacia el Absoluto, meta de todo el dinamismo del mundo. »

guider. García Bacca, que ce soit dans *Introducción al filosofar* ou *Necesidad y Azar*, tend à exhumers les filiations perdues entre l'intuition poétique et la vérité scientifique. Ainsi, en 1984, reprenant une thématique comparable à celle développée en 1939, il exige de son lecteur de se faire non seulement philosophe grec antique mais en outre, théoricien moderne de la relativité. Selon lui, le *Poème* de Parménide, dûment développé culminerait dans la formule suivante d'Einstein, exprimant en langage purement mathématique toutes les propriétés ontologiques de la Sphère de l'Être (1984, 37) :

$$\frac{d^2x_\alpha}{ds^2} + \sum_{ij=1}^4 \left\{ \begin{matrix} ij \\ \alpha \end{matrix} \right\} \frac{dx_i}{ds} \frac{dx_j}{ds} = 0.$$

En un sens, Einstein, à la suite de Newton et de Kepler, ne fait que confirmer l'intuition parménidienne de l'être. Il s'agit bien d'intuition, puisque la loi définie n'est visible ni à l'œil nu ni, dit l'auteur, à travers ses « lunettes astronomiques » (1984, 36). Sur le plan anthropologique cette formule, à la différence du *Poème* de Parménide, est dite en langage physiologiquement incompréhensible pour l'homme : *intelligible*, elle s'avère en revanche *indicible*. Tant qu'il s'obstine à *voir* ce qui est apparent – le monde réel, en d'autres termes –, et non à *regarder* ce dont l'intelligence a l'intuition, l'animal rationnel qu'est l'homme, affirme García Bacca, est incapable de voir ce que ces choses ont d'*être* à proprement parler (1984, 37). Si, à terme, la visée philosophique principale de l'auteur consiste en l'expression théorique dans laquelle deux visions du langage coexistent – l'une analytique et logicienne, l'autre poétique – il semble bien que le plus haut degré esthétique d'une phrase ou d'une pensée correspond, dans l'esprit de García Bacca, au plus haut degré de concision graphique : « ce que l'intelligence ne voit pas et ne dit pas, cela appartient à la chose, et non à l'être »¹⁵⁷ (1984, 37).

Partant, il s'agit de mesurer les soubresauts de la pensée, à la suite de Platon qui, dans le *Timée*, « disait en paroles (*logos*) [...] écrites (*grapho*) ce qui était en train

¹⁵⁷ « Lo que la inteligencia no ve y no dice, pertenece a la *cosa* ; no, al ser. »

d'arriver à la réalité (*onto*) de l'univers : être soumise, essentiellement, à un tremblement de terre-de mer-omnitemblement de tout : à un séisme ontologique »¹⁵⁸ (1984, 50). Et d'ajouter : de nos jours, sur le plan réel, nos sismographes mécaniques correspondent à ce sismographe cosmique qui enregistrent les soubresauts de notre terre et, de même par extrapolation sur le plan médical, les électrocardiogrammes – véritables sismographes du cœur.

Si selon García Bacca, la poésie, c'est le cœur du langage, ce qui le rend vivant, l'âme et lui donne du souffle, alors nous pouvons tous être sismographes. Le philosophe ne cherche à dire que ce qui nécessairement est ; au contraire, le poète redonne au langage une qualité inappréciable, celle de la gratuité et du jeu : face au rationalisme qui identifie la parole et l'être qui, par essence, se veut onto-logique, la poésie libère le mot en ce qu'elle l'affranchit du réel nécessaire, de la pensée déterministe (par opposition au probabilisme), cette prison de laquelle il est impossible d'échapper, précise García Bacca dans *Necesidad y Azar*. Les esprits géniaux, les grands physiciens, mathématiciens, poètes, musiciens d'aujourd'hui, dit García Bacca, ne sont parvenus à la limite, aux profondeurs de l'univers – la limite de l'âme – que par intermittence (1984, 56-57).

2. García Bacca, « disciple » de Bergamín

Dans le domaine de l'hispanisme, les spécialistes de l'exil se montrent, d'ordinaire, infiniment soucieux d'étudier les liens entre exilés républicains, surtout au moyen de la correspondance entre les écrivains concernés ; les historiens de la pensée espagnole contemporaine, quant à eux, n'hésitent plus aujourd'hui à parler de « *generación del 27* » au sujet des philosophes de la même génération, évidemment pour faire pendant au groupe de poètes ainsi désignés, et, comme le remarquait en son temps déjà Bergamín,

¹⁵⁸ « [Platón] decía en palabras (*logos*) [...] escritas (*grafo*) lo que le estaba pasando a la realidad (*onto*) del universo : estar sometida, esencialmente, a un terremoto-maremoto-omni-moto : a un sismo ontológico. »

si mal désignés¹⁵⁹. Ce qui constitue un problème méthodologique n'est pas sans poser certaines implications philosophiques, l'amitié pouvant être entendue comme l'échange philosophique par excellence, ce que laisse entendre García Bacca lorsqu'il emploie le terme « conversation ». García Bacca trouve en Bergamín non seulement son plus grand ami, mais également un interlocuteur idoine.

À la suite de José Luis Cano, Nigel Dennis parle dans son « Epílogo prologal » d'une approche alternative féconde – celle de l'amitié, précisément – au groupe de poètes au sein duquel il replace Bergamín, approche qu'il justifie en ces termes :

En premier lieu, cela permet de respecter les critères de Bergamín lui-même, puisque l'épineuse question de l' "unité" esthétique de la jeune littérature est laissée de côté. En second lieu, cela permet de mettre à nu simplement – et pas seulement au moyen d'anecdotes – les correspondances entre un ensemble de relations personnelles et une réalité littéraire donnée¹⁶⁰ (Nigel Dennis, *in* Bergamín, 1985, 143).

Toutes proportions gardées, cette approche de l'amitié me semble particulièrement prometteuse dans le cas des philosophes de l'exil républicain en général et dans celui de Bergamín, García Bacca et Zambrano en particulier. En effet, mon travail se distingue des études précédentes en ceci qu'il consiste à bâtir un discours fondé non plus seulement sur des données historiques et sociologiques, mais sur un rapprochement par les œuvres mêmes. S'il n'est pas question de parler d'un projet commun, du moins pas en termes d'esthétique, ne faut-il pas admettre en revanche que cette quête de la transcendance qui est la leur place tout son espoir en la beauté, seule capable de vaincre la mort ?

La manière de penser qui est la leur, labyrinthique parfois, musicale souvent, n'est pas sans rappeler l'acheminement vers la parole de Heidegger : sous la plume de

¹⁵⁹ Voir par exemple, de Bergamín, « Literatura y brújula » dans *Prólogos epilógicos* (Bergamín, 1985, 9-14) et la *Post-face* ou « Epílogo prologal » de Nigel Dennis dans le même ouvrage, (121-165, 132-136) en particulier.

¹⁶⁰ « En primer lugar respeta los criterios del mismo Bergamín en el sentido de que deja a un lado la cuestión peliaguda de la "unidad estética" de la joven literatura. En segundo lugar, permite poner al desnudo de un modo simple – y no meramente anecdótico – las correspondencias entre un conjunto de relaciones personales y una realidad literaria determinada. »

Zambrano notamment, elle constitue une authentique méthode, la raison poétique, accompagnée souvent d'un postulat esthétique¹⁶¹. S'il n'est pas question, là non plus, de parler d'« unité esthétique » – les premières divergences, en effet, concernent le style, la manière même d'écrire la philosophie et, par conséquent, de philosopher – il faut admettre, en revanche, que se développe en exil une certaine idée de la beauté ayant pour visée de franchir l'ultime frontière de la condition humaine, c'est-à-dire la finitude elle-même.

Dans cette perspective, la disparition de la longue correspondance entre Bergamín et García Bacca, à laquelle ce dernier fait allusion dans *Confesiones*, est à regretter¹⁶². Elle aurait offert un éclairage intéressant, surtout en la contrastant avec les lettres de Bergamín à Zambrano, que la philosophe a heureusement conservées dans ses archives et qui ont été éditées voici quelques années par Nigel Dennis, dans *Dolor y claridad* de España.

Jorge Sanz Barajas estime, dans l'ouvrage qu'il consacre à Bergamín, que les deux écrivains se lient d'amitié en 1943, au Mexique.

García Bacca, dans ses *Confesiones* laisse supposer, au contraire, que leur amitié date d'avant la guerre civile et parle de *retrouvailles* à l'occasion de l'Exposition Universelle de Paris, en 1937. En parallèle, il indique que Bergamín a été présent dans sa vie pendant presque cinquante ans (García Bacca, 2000, 24). Sur la base des *Confesiones*, on peut donc supposer que leur première rencontre remonterait plutôt à 1933-1934, sans doute à Paris ; leurs communes convictions politiques, leur profonde foi catholique ont, sans aucun doute, contribué à les rapprocher dans un premier temps, malgré les multiples pérégrinations du premier et les obligations universitaires et religieuses du second.

¹⁶¹ On doit à María Zambrano d'avoir formulé *et* mis en pratique la raison poétique en tant que méthode philosophique au sens strict. Si on se reporte par exemple aux écrits d'avant-guerre du jeune Bergamín, l'expression en elle-même semble en vogue à la fin de la deuxième décennie du vingtième siècle.

¹⁶² La Fundación Juan David García Bacca a eu l'amabilité de me transmettre les lettres inédites de Bergamín, reproduites en annexe.

À partir de 1977, García Bacca effectue des séjours ponctuels en Espagne, lors desquels il retrouve José Bergamín. Certaines de ces retrouvailles ont eu lieu en présence de témoins, proches de l'un ou de l'autre. Ainsi, Carlos Gúrmendez publie leurs « conversations » dans *El País*, entre 1977 et 1983, l'année de la mort de Bergamín. Malgré l'évocation de certains aspects clés de leurs pensée – par exemple, les relations entre philosophie et poésie, les aspects théologiques et politiques – rares ont été les critiques et universitaires à s'intéresser de près aux liens intellectuels entre les deux penseurs ; de sorte qu'aujourd'hui, il est difficile de reconstituer leurs échanges philosophico-littéraires avant l'année 1977, si ce n'est par les *Confesiones* du philosophe basque, recueillant plusieurs anecdotes instructives à propos de leur amitié.

Dans l'autobiographie intellectuelle de García Bacca, *Confesiones*, Bergamín aurait un beau jour décidé de réactiver les « gênes taurins » de son ami, et se propose de l'initier au spectacle de la corrida. Comme l'élève y montre d'abord de la mauvaise volonté, Bergamín, le sachant helléniste tant en érudition qu'en aspiration, ouvre son regard à la beauté morale et esthétique du « toreo », dans le but non pas de le convaincre mais de le *séduire*. Il s'agit bien de lui révéler la beauté parfaitement harmonieuse et composée d'un spectacle de corrida : mettre sa vie (biologique) en danger pour accéder à une vie supérieure. Par cette initiation, le philosophe non seulement retrouve ses propres racines, mais réapprend à voir le monde :

Dans les années 1942-1947, lors de notre séjour au Mexique, Bergamín s'est proposé de révéler en moi les gênes taurins qui devaient rester de mon père, grand amateur – restés jusqu'à quel point profondément inactifs en raison d'un manque d'expériences permettant de les décongeler ? – J'ai dû, sans prendre garde aux conséquences, faire allusion à ce que je viens de mentionner. Bergamín m'emmena voir, un peu à reculons d'abord en ce qui me concerne, maintes corridas de taureaux à la Plaza de México. Et il me fait voir combats, les costumes, les gestes, les instruments : banderilles, épées, novices, réactions du public : sifflets, huées, applaudissements à temps et au mérite, ou à contretemps et démerite, coupe d'oreilles, tours de l'arène... Courage, contre audace ; gestes de danseurs, même en danger de mort ; sérénité majestueuse ; savoir achever le combat...

Apprends, *de visu*, ce que c'est que d'affronter volontairement, gracieusement, tranquillement la mort, en tuant : mais en courant le risque

d'être mort. La Mort, cet événement qui préoccupe tant les moralistes et les théologiens, qui la catalysent avec force prières, repentances, résignations à la volonté de Dieu : tâche théologique et non combat esthétique. Toi, qui te prétends Grec : mourir en tuant avec grâce et avec grâce mourir ; n'avez-vous pas, vous autres hellénistes, un mot précieux et agréable à l'oreille pour cela?

Kalokatagathiá ? Bonté belle à voir, beauté digne d'être bonne. Applique tout cela aux taureaux, et tu ne regretteras pas d'avoir assisté aux corridas, au Mexique. Étant entendu que dans les années 1911 à 1938, il ne t'a pas été donné de faire une telle expérience [...].

En commentant, Pepe et moi, les corridas, nous en sommes venus à la conclusion ou confession de ce que, nous deux, chacun à sa manière, nous étions des toreros engagés à la vie à la mort avec ces taureaux que sont la Religion, la Politique, l'Économie. Dans toutes nos œuvres se perçoit le combat du torero avec les idées les plus respectables. "Toréer" les idées, au lieu de "philosopher" avec elles et sur elles. Les théologiens aussi bien que les philosophes condamneront un tel procédé ou combat¹⁶³ (García Bacca, 2000, 84-86).

Je ne saurais assez insister sur l'importance et le « sens instructif » de la confession de García Bacca : non seulement elle permet de rapprocher deux penseurs dont les

¹⁶³ « Durante los años 1942-1947, de nuestra estancia en México, Bergamín se propuso desvelar en mí los gérmenes taurinos que del gran taurino de mi padre debieron quedar – ¿ a qué profundidad infecundos por falta de experiencias que los descongelaran ? Yo debí, impensadamente respecto de las consecuencias, referir lo que ya dejé constante. Bergamín me llevó, un poco a remolque de mi parte, a muchas corridas de toros, en la Plaza de México. Y me iba haciendo notar las faenas, trajes, gestos, instrumentos : banderillas, estoque, mozos, reacciones del público : silbidos, pitos, aplausos a tiempo y mérito, o a destiempo y demérito, corte de orejas, vuelta al ruedo... Valentía, a diferencia de audacia ; gestos de bailarín, aun en peligro de muerte ; serenidad majestuosa ; saber dar final a la faena...

Aprende, *de visu*, lo que es enfrentarse voluntariamente, bellamente, tranquilamente a la muerte, matando ; pero corriendo el riesgo de ser muerto. La Muerte, ese acaecimiento que tanto preocupa a teólogos y moralistas, que la enfocan con oraciones, arrepentimientos, resignación a la voluntad de Dios : tarea teológica y no faena estética. Tú, griego de pretensiones : morir matando bellamente y bellamente morir ; ¿ no tenéis los helenistas una palabra precisa y bien sonante para ello ?

¿ La de *kalokaiagathía* ? Bondad bella de ver, belleza digna de ser buena. Aplica todo eso a lo taurino, y no te arrepentirás de haber asistido a corridas de toros, en México. Claro está que en los años de 1911 a 1938 no te fue tal experiencia de bellamente y buenamente morir.

[...] Comentando Pepe y yo las corridas, llegamos a la conclusión o confesión de que los dos, cada uno a su manera, éramos toreros enzarzados a vida o muerte con esos toros : Religión, Política, Economía. En todas nuestras obras se percibe el toreo con las ideas más respetables. "Torear" ideas, en contraste con "Filosofar" con ellas y sobre ellas. Teólogos y filósofos, a la par, condenarán tal procedimiento o faena. »

intérêts semblent par trop divergents, pour ne pas dire opposés, mais elle autorise encore à aborder la philosophie non plus sous l'angle de la doctrine ou du système, mais bien du « style ». Dans cette « leçon taurine » retranscrite de mémoire par García Bacca, Bergamín met l'accent sur l'aspect combatif, ou « agonique » de la corrida, qu'il tend habituellement à reléguer davantage au second plan, préférant traiter le « toreo » de manière ludique. Le courage n'est pas une qualité exceptionnelle chez le « bon » torero, au contraire. L'initiation porte sur deux des trois « composantes » d'un spectacle de corrida : les réactions du public qui, à en juger l'énumération détaillée, sont autrement importantes que l'adresse et le courage du torero ou l'agilité des passes. Le « toreo » n'est pas simplement un travail esthétique, c'est une tâche métaphysique ; c'est même l'exercice métaphysique par excellence, puisqu'il s'agit de mettre librement sa vie en danger afin de transcender la mort. Comme le dit Francis Wolff : « toréer, c'est tromper la mort sans lui mentir » (2007, 29).

Dans *El arte de birlibirloque* de Bergamín, le « toreo » est un « art géométrique », en raison de l'exactitude et de la précision qu'un tel art requiert ; sans doute la fascination éprouvée pour les mathématiques – la géométrie euclidienne – découle-t-elle également du fait que le mathématicien, comme le poète, construit son objet de toute pièce. La Mort peut être incarnée aussi bien par le torero que par le taureau. Seules deux issues sont possibles, seulement deux sont esthétiquement valables : si le torero remporte la victoire, c'est l'homme qui a vaincu le Diable ; si au contraire le torero meurt, alors le taureau dans ce cas n'est autre que Dieu en personne.

La beauté du spectacle de la corrida, spectacle par excellence, ne saurait en somme échapper à l'œil hellénique et contemplatif de García Bacca, qui consacre – et cela n'a rien d'une coïncidence – de nombreux écrits à la géométrie euclidienne. Dans l'anecdote citée plus haut, l'écriture, qui plus est, n'est pas sans suggérer la légèreté et la rapidité du torero, ses sauts aériens qui se parachèvent glorieusement dans l'acte ultime de la mise à mort, jusqu'à l'estocade finale, grâce à la parataxe et au style dépouillé de tout artifice littéraire : « gestes de danseurs, même en danger de

mort ; sérénité majestueuse : savoir achever l'œuvre »¹⁶⁴ (García Bacca, 2000, 84). De façon analogue, la typographie semble indiquer d'emblée la dimension symbolique de ce combat ; la « Mort » n'est plus comprise comme événement naturel ou biologique, mais comme avènement surnaturel qu'il s'agit de vaincre – ou de transcender – afin d'accéder à une vie supérieure, par l'art ou par la foi. En définitive, assister à un tel spectacle, c'est, comme le fait dire ici García Bacca à Bergamín, faire l'expérience de « mourir bellement et bien ». La mort ne survient pas comme un accident qui serait pour ainsi dire extérieur au déroulement normal de l'existence, au contraire : elle est inhérente à chaque existence, elle habite l'homme comme un hôte s'appropriant sa demeure : « “pire que la mort est sa demeure”. Et la demeure infernale de la mort se trouve en l'homme même »¹⁶⁵ (Bergamín, 1959, 25). À la question initialement posée, Bergamín affirme que l'enfer se situe à la fois en deçà et au-delà de la mort : c'est à la fois une réalité réelle (« realidad de verdad ») et réalité imaginaire, ou figurative.

3. De la raison suffisante à la raison ludique...

Cristobal Holzapfel, dans son intéressant ouvrage, *Crítica de la razón lúdica*, oppose (au sens propre) la « raison suffisante » à une raison « ludique », mettant en suspension le principe de raison suffisante, formulé par Leibniz : les choses sont telles qu'elles sont et se comportent comme telles en vertu d'une ou de plusieurs raisons ou lois. Mais, comme le remarque Holzapfel, ce que Leibniz n'a pas pensé, c'est précisément la possibilité de suspension de ce même principe de raison suffisante qui s'avère cruciale dans l'interprétation de Heidegger. Si, du point de vue « ontocentrique » – celui de Heidegger – la « raison calculatrice » perd ses attaches avec l'être occulté sous les phénomènes dont elle fournit la raison, le point de vue anthropologique de Caillois révélera que ce qui est en réalité en jeu dans cet univers déterminé et déterministe, ce

¹⁶⁴ « Gestos de bailarín, aun en peligro de muerte ; serenidad majestuosa : saber dar final a la faena. »

¹⁶⁵ « Peor que la muerte es la morada de la muerte”. Y la morada infernal de la muerte está en el hombre mismo. »

n'est ni plus ni moins que notre liberté¹⁶⁶. Avant toute chose, il importe de reproduire dans son intégralité l'énoncé préliminaire du problème tel que le conçoit Holzapfel :

Leibniz formule expressément le principe de raison suffisante avec une portée universelle, qui n'admet aucune exception. Il observe, lui, avec une remarquable clairvoyance, comment les phénomènes sont régis par ce principe, selon lequel il y a une ou plusieurs raisons pour que les choses soient comme elles sont et se comportent comme elles se comportent.

Ce à quoi, cependant, Leibniz ne songea pas, s'avère crucial dans l'interprétation que Heidegger fait du principe en question, à savoir, la possibilité d'être suspendu. Mieux : ce qu'il y a de plus radical, nous l'avons découvert ni plus ni moins dans la suspension de ce principe¹⁶⁷ (Holzapfel, 2003, 11).

Le point de départ de toute la réflexion du philosophe chilien se concentre sur la possibilité de suspension du principe en question telle que la présente Heidegger. Holzapfel distingue alors trois « stades » (« estadios ») fondamentaux de la raison suffisante : 1) le stade ontologique, tel qu'il se trouve défini par Leibniz ; 2) le stade épistémologique, où la connaissance fait un « retour » pour fournir la raison suffisante à ce qui déjà la possède ; 3) le stade existentiel, où toute activité humaine prend appui sur une raison suffisante soit déjà établie, soit donnée par l'homme. Étant donné que les activités ludiques sont précisément celles qui mettent en suspension le principe de raison suffisante, et que toute activité humaine tombe sous la coupe du stade existentiel, le jeu est inséparable de la vie¹⁶⁸.

¹⁶⁶ Pour Heidegger, la raison s'est dégradée du moment que, passant de l'état d'étonnement face à l'être à celui d'un « calcul » dont la fonction est exclusivement de rendre compte du comportement des phénomènes, elle s'est mise en quête des fondements, propre à la recherche scientifique.

¹⁶⁷ « Leibniz formula expresamente el *principio de razón suficiente* con un alcance universal, que no admite ninguna excepción. Él advierte con notable lucidez cómo todos los fenómenos se rigen por este principio según el cual hay una o múltiples razones para que sean como son y se comporten como se comporten.

Más, lo que no pensó Leibniz viene a ser lo crucial en la interpretación de Martin Heidegger del mencionado principio, a saber, su posibilidad de suspensión. Más aún, lo más radical recién lo descubrimos ni más ni menos en la suspensión de este principio. »

¹⁶⁸ Holzapfel parle de « estrecha ligazón del juego con la vida » (2003, 84), et offre tout au long de son ouvrage de nombreux exemples – que ce soit à travers un article de journal, l'analyse quasi phénoménologique d'une situation quotidienne, ou un conte de Borges – montrant que cela n'est pas sans répercussion sur la société humaine elle-même. Je ne mentionnerai ici que les implications métaphysiques et anthropologiques que l'auteur tire de cette raison « hybride » qu'est la raison ludique.

Ce qui est réellement en question, face à ce monde gouverné par le principe de raison suffisante, c'est notre liberté. Autrement dit, le jeu, dans cet univers, déterministe s'il en est, apparaît ainsi comme l'exercice même de notre liberté. En cela, comme l'indique Jean Baudrillard, il s'oppose au divertissement (Holzapfel, 2003, 102-103) : ainsi, dans *El arte del birlibirloque*, Bergamín définit le « toreo » comme un « art géométrique », ce qui reviendrait, quelque part, à en faire le jeu métaphysique par excellence, puisque les forces antagoniques qui sont en jeu sont précisément la vie et la mort, mais surnaturelles, pour ainsi dire. Le jeu constitue l'ensemble des « expériences de suspension du principe de raison suffisante » et le monde (Holzapfel, 2003, 12).

Dans cette perspective, l'approche ontologique et l'approche anthropologique se rejoignent. Le jeu, pour autant, ne saurait échapper à la nécessité de déterminer pour soi ses propres lois, quitte à se nier soi-même, c'est-à-dire en n'acceptant comme règle que celle qui nierait toutes les autres, poursuit Holzapfel. Ainsi, il faut distinguer entre la *paideia* et le *ludus* : « il existe une différence de niveaux dans le jeu : un niveau originaire dans lequel le jeu est en soi, sans raison d'être, dans sa non-finalité, dans sa non-productivité suffisante et un niveau secondaire dans lequel il y a une adhésion au pourquoi, à la raison suffisante »¹⁶⁹ (Holzapfel, 2003, 16-17). C'est que l'homme, affirme Holzapfel avec Weischedel, est un « chercheur de sens ».

Cette approche par la question du sens constitue tout le préliminaire de sa réflexion. Weischedel stipule ainsi, dans les termes que j'emprunte à Holzapfel, que 1) le sens est lié à l'universel, 2) ce qui génère une chaîne de sens. 3) Que l'homme existe dans ces chaînes de sens, étant lui-même quelque chose d'essentiellement dynamique, en tant que nous procédons toujours, par nos expériences, à gagner ou à perdre du sens. 4) Où donc ces chaînes nous conduisent-elles ? « Weischedel pose que la finalité peut être Dieu, l'être, le cosmos, etc., mais pourrait aussi être vide de sens... »¹⁷⁰, écrit Holzapfel.

¹⁶⁹ « Hay una diferencia de niveles en el juego : un nivel originario en el que el juego está en sí mismo, en su fin por qué, en su no-finalidad, en su improductividad, y un nivel secundario en el que hay apego al por qué, a la razón suficiente. »

¹⁷⁰ « Weischedel plantea que el final puede ser Dios, el ser, el cosmos, u otros, pero ello mismo pudiera al mismo tiempo carecer de sentido... »

C'est en fonction du sens qu'on accorde à l'existence que celle-ci se déterminera en tant que telle. Weischedel parle alors d'une « provenance » (« Vonwoher » en allemand, ou, selon la traduction espagnole de Holzapfel, « desde donde »). Holzapfel perçoit un trait tout heideggérien (« sesgo heideggeriano ») dans l'ouverture de la question ainsi opérée : « il s'agit d'ouvrir une question par le sens, mais de manière à rester audacieusement dans cette ouverture, sans la fermer dans ce qui aurait la prétention d'être une réponse, et qui, en réalité, serait en tant que telle, insatisfaisante »¹⁷¹. À l'instar de Heidegger, Weischedel ne reconnaît pas de fondement ultime – ce qui, en passant, peut sembler assez paradoxal lorsqu'on songe que Weischedel refuse précisément de reconnaître à Heidegger la caducité de la notion de provenance (Holzapfel, 2003, 18)¹⁷².

Or, ce qui distingue proprement l'homme « moderne » de l'homme « archaïque », c'est d'être non plus simple « chercheur de sens », mais « projecteur de sens ». Cette fois, Holzapfel s'appuie sur Mircea Eliade dans *Le mythe de l'éternel retour*. La naissance de l'homme occidental en Grèce, et la transformation du monde qui s'ensuit, apparaissent ainsi comme corrélative au développement de la raison. Le logos, en effet, explique le monde non plus d'après des « archétypes » – ce qui est propre au récit mythologique – mais en fonction des phénomènes, et les insère dans une totalité cohérente – ce qui est propre au discours scientifique (Holzapfel, 2003, 23-24). Le temps n'est plus cyclique mais linéaire, et inclut la notion de progrès. Désormais, l'homme occidental et interplanétaire, « doit créer et assumer la création d'un monde nouveau » (Holzapfel, 2003, 23-24). Ce passage du premier monde au deuxième monde du logos, observe enfin Holzapfel, qui marque la modernité, se traduit par l'abandon progressif de la vie contemplative, au profit de la vie active. Celle-ci est l'expression de

¹⁷¹ « Se trata de abrir la pregunta por el sentido, pero de tal modo que permanecemos denodadamente en esa apertura, sin cerrarla en algo que pretendiera ser una respuesta, pero que como tal sería insatisfactoria. »

¹⁷² Pour le débat entre Heidegger et Weischedel, voir E. Brito, *Heidegger et le poème du sacré*, pp. 296-299.

« la transformation la plus gigantesque non seulement de l'entourage et de la planète, mais de l'homme même et de la société » (Holzapfel, 2003, 28).

Sur ces prémices, Holzapfel étudie le principe même de raison suffisante, afin de délimiter le champ d'expérimentation propre de ce qu'il nommera par la suite la « raison ludique »¹⁷³. Fidèle au Heidegger du *Principe de raison*, il revient sur le sens épistémologique de la notion de raison suffisante ou ratio (en particulier, sur le « grand principe », celui de la raison qui doit être rendue ou *principium reddendae rationis*¹⁷⁴) pour constater à travers la traduction latine du logos grec la longue décadence de la raison en tant que telle, qui consiste à passer du stade ontologique au stade épistémologique.

En écho à ce déplacement qualitatif affectant la nature même de la raison, la vérité ne signifie plus révélation mais adéquation¹⁷⁵ : « le virage entre la vérité de l'être et la vérité de la proposition entraîne aux yeux de Heidegger une perte du sens originaire de la vérité, qui, pour lui, est la vérité de l'être (ce qui est), plutôt que la proposition qui l'énonce »¹⁷⁶ (Holzapfel, 2003, 28). *Ratio*, comme le rappelle maintes fois Heidegger, signifie « compte », « calcul ». C'est pourquoi, réinterprétant le principe en vertu d'une écoute plus attentive à la signification radicale ou originelle du principe, le philosophe allemand met l'accent sur la corrélation ou « coappartenance » existant entre la raison et l'être (la Raison), alors que sous sa forme universellement connue, le principe s'en tient aux phénomènes (le fond, la raison)¹⁷⁷.

¹⁷³ Je renvoie ici à la conférence éponyme de Heidegger dans *Le principe de raison* (1962), et plus précisément au passage dans lequel le philosophe allemand analyse l'énoncé de ce principe, « nihil sin ratione », en particulier pp. 248-249. Le commentaire correspondant de Holzapfel se situe pour l'essentiel aux pages 36-38.

¹⁷⁴ Sur ce « grand principe », voir Heidegger, « Le principe de raison. Conférence » (*in* Heidegger, 2003, 250) et Holzapfel, qui à la fin de l'ouvrage s'appuie explicitement sur cette œuvre de Heidegger, et la conférence mentionnée (Holzapfel, 2003, 174-177).

¹⁷⁵ Voir, pour la perte de sens inhérente à la traduction latine du *logos* grec, et la véritable signification de l'être, « L'être, le fond et le jeu » (Heidegger, 1962, 229ss).

¹⁷⁶ « El giro desde la verdad del ser a la verdad de la proposición acarrea para Heidegger una pérdida del sentido originario de la verdad, que es para él la verdad del ser (que algo es), antes de toda proposición que la enuncie. »

¹⁷⁷ Heidegger, 1962, 261-262.

C'est dans ce « saut », affirme Holzapfel, qu'intervient la raison ludique ; pour reprendre un mot de Heidegger, si l'être au sens de logos est « le rassemblement qui laisse les choses étendues sous nos yeux » (Heidegger, 1962, 236), s'il se constitue comme l'ultime fond, il est lui-même sans fond. Et Heidegger d'insister : « l'être en tant qu'être demeure sans fond. Le fond, celui qui devrait d'abord fonder l'être, demeure loin de l'être, sans rapport avec lui. L'être : le sans-fond, le sans raison, l'abîme » (Heidegger, 1962, 239). Nous avons sauté hors du domaine de la pensée jusqu'ici connue et nous nous trouvons en plein saut, affirme Heidegger (1962, 239). Le temps retrouve sa signification originelle de « permanence ».

À partir de ce point, une brèche est ouverte entre l'être et la raison entendue comme fond (la raison comme raison). Il s'agit alors de mesurer la distance séparant l'être de la raison au moyen de la parole, du dire, qui, pour la pensée grecque signifie « amener à paraître, faire apparaître la chose avec la figure qui lui est propre, la montrer dans la façon dont elle nous regarde » (Heidegger, 1962). Autrement dit, il s'agit de se localiser. C'est pourquoi la langue s'avère la véritable patrie de l'être et permet une manière poétique de penser (Holzapfel, 2003, 42). Selon Holzapfel, ceci fonde aux yeux de Heidegger la légitimité de l'art, car 1) dans tout art authentique se révèle la vérité et 2), l'artiste, le poète surtout, non seulement poétise, mais pense.

Comme le remarque Holzapfel, le jeu, pour Heidegger, ne saurait être une chose parmi d'autres – comme c'est le cas pour Caillois – car ce serait là le placer dans le cadre d'une rationalité qui met en tension un ensemble de règles d'une part et, de l'autre, la liberté. Pour penser le jeu, il faut au contraire prendre acte de cette différence ontologique qui distingue l'être des étants¹⁷⁸. Holzapfel rappelle que Heidegger fait aboutir cette réflexion à une question radicale : « si Leibniz dit “dans la mesure où Dieu calcule, il fait le monde”, n'aurait-il pas mieux fait de dire : “dans la mesure où Dieu

¹⁷⁸ Pour le contraste entre l'approche ontocentrique de Heidegger et l'approche anthropologique d'un Caillois, voir Holzapfel, 2003, 174-175.

joue, le monde est ? »¹⁷⁹ (Holzapfel, 2003, 175). Par un glissement à peine perceptible mais extrêmement significatif, le jeu de l'être devient le jeu divin. Il faut alors corriger le mot d'Einstein selon lequel « Dieu ne joue pas aux dés », car un Dieu qui ne joue pas se laisse plus aisément appréhender par la raison qu'un Dieu qui joue (Holzapfel, 2003, 175-176).

À travers cette nature divine du jeu transparaît l'être de l'homme en tant que joueur. Ainsi, comme le dit Holzapfel, l'homme est mis en jeu dans le jeu de l'être. Mais Holzapfel ne s'en tient pas là : l'homme, pour Heidegger, n'est pas seulement l'étant ouvert à l'être mais est aussi être-pour-la-mort : le jeu de l'être est un jeu de vie et de mort. C'est la mort, poursuit Holzapfel, qui donne à l'homme la mesure pour l'existence humaine du *quadripartiti* (la terre, le ciel, les divins et les autres mortels) : « la mort et le fait de mourir, c'est ce qui donne-la-mesure à l'existence humaine, habiter, aux dires du penseur "la terre, sous le ciel, face aux divins et avec les autres mortels" »¹⁸⁰ (Holzapfel, 2003, 176). Il s'agit donc d'habiter le monde en tant que mortels et de s'assurer une mort digne. C'est ici que se rejoignent, selon Holzapfel, les théories de Heidegger et de Caillois : l'une ontocentrique, l'autre anthropologique : « la mort [...] correspondrait au jeu le plus élevé qui soit donné à l'homme sur terre, où c'est lui qui se met en jeu à ses propres risques et périls » (Holzapfel, 2003, 176). Parmi les jeux de vertige se trouve le « toreo », que Bergamín, dans ses écrits taurins en général et dans *El arte del birlibirloque* en particulier, qualifie justement de « jeu métaphysique » par excellence¹⁸¹. Le « toreo », comme le dit bien Sanz Barajas, est un élément structurel de la pensée de Bergamín (Sanz Barajas in Bonilla Cerezo, 2008, 207).

¹⁷⁹ « Si Leibniz dice "En la medida en que Dios calcula, hace el mundo" ¿no debería haber dicho mejor : "En la medida en que Dios juega, llega a ser el mundo"? »

¹⁸⁰ « La muerte y el morir es lo que da-la-medida para el existir humano, el habitar, al decir del pensador, "en la tierra, bajo el cielo, de cara a los divinos y con los otros mortales". »

¹⁸¹ Holzapfel se réfère ici à la théorie de Caillois, *Les jeux et les hommes*. Le « toreo » appartient à la quatrième catégorie, les jeux d'*ilinx*, à savoir, ceux qui mettent tout en jeu, y compris la vie elle-même. Pour Holzapfel, la question de l'essence du jeu est inséparable de la question éthique (Holzapfel, 2003, 146-147).

La raison « ludique » ne se contente pas de donner aux choses les fonds qui les maintiennent agencées et reliées les unes aux autres de manière parfaitement harmonieuse, selon le principe formulé par Leibniz ; elle est à-même, comme le montre Holzapfel en suivant Heidegger, de suspendre ce principe ultime, afin de rétrocéder vers l'être, fond premier de toute chose et par là même occulté par elles. Voilà pourquoi le jeu est l'activité divine par excellence. Holzapfel montre tout au long de son ouvrage que le jeu, loin d'être coupé du monde, contribue au contraire à le façonner.

Le passage final du cours de Heidegger intitulé « L'être, le fond et le jeu » fait écho à *La decadencia del analfabetismo* de José Bergamín, en ce que le jeu, précise Holzapfel, selon Heidegger, est l'activité divine par excellence, ce qu'affirmait déjà un fragment d'Héraclite (Holzapfel, 2003, 175) :

La dispensation de l'être est un enfant qui joue, qui pousse ses pions sur un damier ; c'est à un enfant qu'appartient la royauté – c'est-à-dire l'*archê*, ce qui fonde, constitue et gouverne : l'être pour l'étant. La dispensation de l'être : un enfant qui joue.

Il y a donc aussi de grands enfants. Le plus grand, l'Enfant que la douceur de son jeu consacre royal, est ce secret du Jeu auquel l'homme et le temps de sa vie sont conduits, où son être est mis en jeu.

Pourquoi joue-t-il, le grand Enfant qu'Héraclite a vu dans l'aiôn, l'Enfant qui joue le Jeu du monde ? Il joue parce qu'il joue.

Le "parce que" disparaît dans le Jeu. Le Jeu est sans "pourquoi" [...] (Heidegger, 1962, 243).

Voilà sans doute, sous d'autres traits, ce « philosophe enfant » dont parle Yves Roullière au sujet de Bergamín, qui, jouant avec la raison (analphabète), se trouve « mis en jeu » par elle (Roullière *in* Bonilla, 2009, 54).

Dans *Fronteras infernales de la poesía*, l'épigraphe représente la porte des enfers au seuil de laquelle se trouve le lecteur accompagné de l'auteur lui-même. À l'instar de García Bacca visant à recréer une « atmosphère poétique », Bergamín, au moyen de cette sensation de vertige, cherche à susciter la perte de repères géographiques et métaphysiques tout en précisant les contours de l'angoisse existentielle qui marque ses principaux essais d'exil comme sa poésie de maturité. Lui-même, du reste, ne saurait s'aventurer seul dans ce territoire liminaire où s'entrecroisent la vie et la mort, le temps

et l'éternité. Dans les pas de Dante, il a pour guide son propre Virgile, à savoir Nietzsche lui-même :

Dans ce livre, le lecteur trouvera quatre autres couples immortels, et Nietzsche. Sénèque, Dante, Rojas, Shakespeare, Cervantes, Quevedo, Sade, Byron, ont été les huit que j'avais en vue, sentant en moi-même, comme un seul, leurs regards. Quatre paires d'ombres infernales qui, en se donnant et en s'ôtant raison entre eux, en me la donnant, à moi, ou en me l'ôtant, semblaient accompagnées de Nietzsche, qui accompagnait sa solitude avec ces autres. Ces quatre couples infernaux et Nietzsche accompagnaient la mienne : les miennes. Avec ces neuf, il me semble que je peux, moi, m'expliquer, quand je chemine longtemps en solitaire. "Quoi que tu dises et quoi que tu fasses : que ce que j'imagine pour moi-même ou pour les autres soit". Et "que les vivants me pardonnent si ce sont eux que je trouve plus ombres que les ombres". En ces neuf-là, je sens véritablement une vie éternelle. Moi non plus, je ne leur ai marchandé mon propre sang¹⁸² (1959, 7).

Helen Wing, à propos de cet « Avant-propos », reprend une observation de Fernando Savater portant sur la nature « énigmatique » d'écrivains tels, précisément, Nietzsche et Bergamín. Nietzsche, pour Savater, s'avère moins philosophe que poète : une énigme donc. Bergamín, quant à lui, s'avère non seulement énigme, mais également poète et prophète (Wing, 1959, 27). Or aux yeux de Wing, la critique tend à réduire la pensée de Bergamín à son caractère ludique, alors que ce même ludisme masque une gravité sous l'apparence de la frivolité. En suggérant un rapprochement possible le concernant avec les grands penseurs de l'Occident, Bergamín reconnaît ce sérieux inhérent à son propos, fût-ce de manière allusive (Wing, 1995, 27 ; 28) :

L'équation possible et sous-entendue entre Bergamín et les philosophes rend le lecteur méfiant vis-à-vis des allégations critiques concernant son statut. Bergamín

¹⁸² « En este libro encontrará el lector otras cuatro parejas inmortales y Nietzsche. Séneca, Dante, Rojas, Shakespeare, Cervantes, Quevedo, Sade, Byron, fueron los ocho en que tuve puestos mis ojos, sintiendo en mí, como una sola, sus miradas. Cuatro parejas de sombras infernales que al darse y quitarse la razón entre sí, al dármele o quitármela, parecería que van acompañadas de Nietzsche, que acompañó su soledad con aquellas otras. También estas cuatro parejas infernales y Nietzsche acompañan la mía : las mías. Con estos nueve me parece que puedo yo entrar en explicaciones cuando camino largo tiempo en solitario. "Diga lo que diga y haga lo que haga : sea lo que sea lo que imagine para mí o para los demás..." Y "que me perdonen los vivos si son ellos los que me parecen como sombras..." En estos nueve siento verdaderamente una vida eterna. Yo tampoco les he regateado mi propia sangre". »

écrit souvent sur les philosophes, tout en refusant de traiter un auteur, quel qu'il soit, y compris un philosophe, autrement qu'en tant que poète décrivant ce que c'est que d'être en vie¹⁸³ (Wing, 1995, 27).

Wing met en lumière la dimension philosophique de la pensée de Bergamín. Si les grands systèmes de pensée sont étrangers, pour ne pas dire contraires, à l'essence « poétique » de son propre rapport au monde et au langage, à sa démarche en tant que penseur et poète, il n'en reste pas moins que Bergamín ne fait guère de distinction entre philosophie et poésie : on peut même dire qu'à l'instar de María Zambrano, il s'agit pour lui d'effacer les frontières entre les deux domaines que la tradition oppose depuis Platon.

Ce texte liminaire annonce, sous forme de glose, la démarche herméneutique de l'auteur dans *Fronteras infernales de la poesía*, tout en cristallisant la mise en abîme de la *nekylia* ou descente homérique aux enfers¹⁸⁴ que j'ai mentionnée plus haut. Bergamín d'une part emprunte le même sentier que Nietzsche avant lui, c'est-à-dire celui des grandes solitudes et des grandes énigmes (l. 6 : « leur solitude », l. 7 : « [...] accompagnaient la mienne : les miennes », l. 8 : « je chemine en solitaire »). D'autre part, il ne cache pas le prix du sacrifice accompli, devant payer de sa personne même (l. 10-11 : « moi non plus je ne leur ai épargné mon propre sang »). Sacrifice absolu, en somme, du poète en quête de vérité, à l'instar de l'exilé archétypique de María Zambrano dans *Los bienaventurados*. Enfin, ce parallélisme que Bergamín instaure entre sa propre pensée et celle de Nietzsche s'étend au moyen de l'intertextualité à l'existence même, si bien que le penseur madrilène semble dire, en filigrane, que ces expériences étant toutes universelles, elles reflètent l'ensemble de la condition humaine. Sur le plan stylistique, l'ouvrage est parcouru par des échos et autres résonances, de

¹⁸³ « The possible and implied equation of Bergamín with philosophers makes the reader suspicious of critical claims concerning Bergamín stature. Bergamín frequently writes about philosophers, refusing to treat any writer, including any great philosopher, as anything other than a poet who describes what it is to be alive. »

¹⁸⁴ Nietzsche fait en effet allusion à *l'Odyssée* lorsqu'il affirme « être lui aussi allé aux Enfers comme Ulysse », ajoutant : « y volveré a ir muchas veces » (Nietzsche cité par Bergamín, 1959, 7).

sorte à former un édifice logique non plus simplement langagier, mais également sonore et musical.

Dans *La decadencia del analfabetismo*, José Bergamín affirme – contre toute attente, et, il est vrai, sans justification aucune – que la réalité analphabète, celle de l' « enfance éternelle », correspond à la logique de Hegel :

À propos de cette réalité, Hegel disait qu'elle se désorganisait quand la pensée se désordonnait logiquement, ce qui n'est pas la même chose que le prétendu état d'ordre logique, étant donné que l'ordre logique, comme dirait Hegel lui-même, est une activité spirituelle, non littérale : une spécification de plus en plus déterminée de la pensée ; c'est-à-dire la détermination des lois d'un état rationnel du jeu ; du jeu divin dans une enfance éternelle¹⁸⁵ (José Bergamín, 2005, 18).

C'est un Hegel peu conventionnel sans doute qui incarne ici l'archétype même du philosophe – au prix, certes, d'une interprétation superficielle (autrement dit : non littérale) de sa pensée. La logique, tout comme la raison, ne s'oppose pas à l'ordre analphabète, mais au contraire y « participe » (l. 1-2). D'une certaine façon, Bergamín semble même suggérer que la logique est capable de dissoudre l'organisation littérale, libérant ainsi l'élément spirituel que renferme en son sein la lettre (l. 2-4). De là vient que, finalement, le discours logique ne soit, dans sa réalité la plus pure, qu'une spécification parmi d'autres de l'ordre poétique, tout comme le serait la poésie en vers ou en prose (l. 4-6).

B. Le poète, « être des frontières »

La dimension philosophique de l'œuvre de Bergamín n'a pas échappé à la critique, qui, dans l'ensemble, tend à se concentrer sur sa production d'avant-guerre – ses recueils d'aphorismes, ses essais, ses écrits taurins – ou encore, sur sa poésie, plus

¹⁸⁵ « De esta realidad era de la que dijo Hegel que se desorganizaba cuando se desordenaba lógicamente el pensamiento ; que no es lo mismo el pretendido estado de orden lógico, puesto que el orden lógico, como diría el propio Hegel, es una actividad espiritual, no literal : una especificación cada vez más determinada del pensamiento ; esto es, la determinación de las leyes de un estado racional de juego ; del juego divino de una infancia eterna. »

tardive¹⁸⁶. Fût-ce timidement, on reconnaît que l'auteur de *El arte de birlibirlique* parvient à élaborer à partir de ses obsessions (le temps, l'existence, la mort) une vision cohérente de l'homme et du monde qui l'entoure. Mais c'est avec davantage de réticences ou du moins d'hésitation, que les commentateurs emploient le mot de « philosophie » pour désigner l'entreprise poétique, esthétique et métaphysique de Bergamín. Et non sans raison : lui-même n'a de cesse de croquer le philosophe dans sa superbe et de se moquer de la philosophie, ainsi que le voulait Pascal¹⁸⁷. En outre, comme le remarque Nigel Dennis, que ce soit dans ses recueils d'aphorismes ou dans ses essais, Bergamín procède très tôt par « illuminations », préférant les formes brèves aux supports plus longs. Nul lien, à première vue, ne permet d'unifier en un tout organique les pensées disparates ; nul système n'est proposé à l'historien de la philosophie¹⁸⁸. Paradoxalement en somme, dans le ciel de la philosophie contemporaine (pour paraphraser le philosophe français Jacques Maritain), Bergamín se révèle, de par sa marginalité même, un philosophe à part entière.

Tout le problème consiste à redessiner ce ciel philosophique contemporain. L'échec de la métaphysique, prophétisé par Nietzsche, assourdit la plupart des consciences européennes. Bergamín progresse par le biais de la pensée d'autrui¹⁸⁹ ; ainsi, en García Bacca, Bergamín reconnaît le seul philosophe réellement autorisé, avec l'allemand Paul Ludwig Landsberg, à écrire sur son maître, Miguel de Unamuno. Bergamín se montre conscient, en particulier dans *Fronteras infernales de la poesía*, de l'inadéquation entre la complexité de son style à forte tendance digressive (que Zambrano, à l'instar de beaucoup d'autres, qualifie de « baroque ») et le traité philosophique aspirant à la

¹⁸⁶ Sur le processus d'auto-affirmation du poète en tant que tel, voir les deux articles récents de Nigel Dennis, « José Bergamín, poeta (dentro y fuera de la generación del 27) » (Nigel Dennis, in Bonilla Cerezo, 2008) et « José Bergamín, poeta » (Bergamín, 2008, vol. I, III-XIII).

¹⁸⁷ Voir, par exemple, un aphorisme de *La cabeza a pájaros*, typiquement dans cette veine : « Ganas de complicarse la vida : apetito filosófico » (Bergamín, 2005, 256).

¹⁸⁸ Pour ce qui est de la pensée « éclatée », on doit naturellement trouver des précurseurs en Pascal et Nietzsche, sans parler de Gracián – entre autres.

¹⁸⁹ Helen Wing remarque justement à ce propos que Bergamín refuse de traiter l'auteur – fût-il philosophe – autrement qu'en tant que poète décrivant ce que c'est que de vivre (Wing, 1995, 27). Zambrano parle, quant à elle, de « philosophe-poète » en particulier dans ses derniers ouvrages, comme par exemple, *Los bienaventurados*.

simplicité et à la systématique. Or, plutôt que de respecter les exigences et les normes académiques, Bergamín au contraire prend plaisir à malmener l'impératif de *clarté* prévalant dans la modernité occidentale depuis Descartes.

À la fin de sa vie, Bergamín se réfère encore, notamment dans *De una España peregrina* (1972), à « ¿ Quién pone puertas al campo ? », l'essai de Maritain tiré de ses *Frontières de la poésie*, traduit en espagnol en 1935 et publié dans *Cruz y Raya* sous le titre qu'il a lui-même trouvé. Bergamín reconnaît indirectement la valeur de *Frontières de la poésie* dans un texte paru en 1947, à Caracas, en hommage à son maître Manuel de Falla, « El canto y el santo : Manuel de Falla, maestro en la música y en la fe » (Bergamín, 1985, 107). En remontant le temps, force est de constater, en outre, que l'essai *Fronteras infernales de la poesía* (1957) entre pour ainsi dire en consonance avec *Frontières de la poésie* (1927). Maritain, à la différence de Bergamín et, surtout, de García Bacca, reste néanmoins circonspect sur la capacité réelle de l'artiste à atteindre la connaissance spéculative, proprement métaphysique, prétention qui fut celle de ses contemporains, les surréalistes en particulier. Chez Maritain, la « frontière » exclut la poésie des champs métaphysique, moral et religieux ; chez Bergamín et García Bacca en revanche, le poète, « être des frontières » (« ente de fronteras »), s'apparente explicitement au contrebandier, celui qui outrepassa les frontières et les rend perméables les unes aux autres.

S'il est bien vrai que Bergamín songe aux « frontières » maritainiennes en écrivant *Fronteras infernales de la poesía*, s'agit-il d'une coïncidence ou d'une réelle parenté ? À mes yeux, la parenté est réelle mais sa justification ne saurait être complète sans prendre en compte l'ouvrage de Jacques et Raïssa Maritain paru en 1938, *Situation de la poésie*. Dans le deuxième essai des *Fronteras infernales de la poesía*, « Dante », Bergamín définit la poésie au-delà de l'entreprise formelle à strictement parler : « il s'agit toujours d'une figuration expressive, éloignée du phénomène poétique même (à

cette espèce d'absolu poétique substantifié, "belle idole" des esthètes) »¹⁹⁰ (1959, 49). Pour Bergamín, la poésie se situe entre la vie et la mort. C'est depuis cette position marginale que ce dernier interrogera inlassablement le « mystère ». L'abîme qui sépare Bergamín et Maritain se mesure sans doute à l'étendue de l'enfer, aux pieds duquel se situe, selon le premier, la poésie : Maritain philosophe du haut du ciel de la métaphysique, alors que Bergamín, lui, « solitario soñador de infiernos y paraísos fantasmales » (1959, 17) fait de l'errance et de l'exil la condition même du poète. La mise en abîme produit naturellement une sorte de vertige.

1. Jacques Maritain et *Les frontières de la poésie* (1927)

Jacques Maritain publie son bref essai d'esthétique *Frontières de la poésie* en 1927, chez Plon¹⁹¹. Bien qu'il soit difficile de la dissocier de la dimension religieuse et morale de sa pensée, seule l'entreprise métaphysique à proprement parler m'intéresse ici. Maritain situe les « frontières » de la poésie au-delà des clivages esthétiques et des polémiques critiques qu'il estime ne pas être de son ressort : « le devoir d'état d'un philosophe est de se tenir dans le ciel métaphysique, seul azur qui ne passe pas, d'où il voit à l'envers les conflits plus ou moins orageux qui règnent normalement dans l'atmosphère des plaines, je veux dire des réalisations particulières » (1927, 1). L'artiste serait ainsi replacé dans l'ordre spirituel où il occupe une position intermédiaire : autrement dit, ces « frontières » sont définitives et insurmontables qui délimitent un territoire, celui de l'esprit. Pour ce faire, en se prévalant des écrits théoriques d'un Paul Valéry critique d'art ou de Pierre Reverdy, de Mallarmé ou de Rimbaud, des expériences de Dada et des surréalistes menées par André Breton, le philosophe français s'appuie sur la scolastique médiévale et, plus précisément encore, sur la théologie de Thomas d'Aquin.

¹⁹⁰ « Siempre es una figuración expresiva, ajena al fenómeno poético mismo (a esa especie de absoluto poético sustantivizado, "ídolo bello" de los esteticistas) lo que determina esas fronteras ; una especie de contrabando espiritual por el que únicamente úse verifica la poesía. »

¹⁹¹ Sur la relation personnelle entre José Bergamín et Jacques Maritain, voir les articles d' Yves Roullière parus dans les *Cahiers Jacques Maritain*.

À ses yeux, la modernité tend, depuis Baudelaire et Rimbaud, à déplacer les frontières entre poésie (appartenant au domaine du *faire*) et métaphysique (appartenant au domaine du *savoir*)¹⁹². L'espoir démesuré que placent les poètes en l'art serait la cause de leur désespoir ; en ce que la poésie par nature ne saurait se faire le moyen d'accès à ce que Mallarmé appellerait l'Idéal, et Maritain « la possibilité d'une évasion vers le surhumain » (1927, 26) : ce vers quoi tendent, chacun à leur manière, Bergamín et García Bacca. En d'autres termes, la poésie est incapable de faire progresser l'esprit humain sur le champ de la métaphysique. En revanche, si la poésie s'inscrivait dans le projet que Maritain tente lui-même de définir – celui d'un art chrétien qui capterait les efforts les plus avant-gardistes, les plus courageux et, parfois aussi, les plus empêtrés dans l'erreur – elle remplirait alors sa véritable vocation, qui serait de *relier* la finitude humaine à la perfection divine, au moyen de l'objet d'art : « cette divination du spirituel dans le sensible, et qui s'exprimera elle-même dans le sensible, c'est bien là ce que nous appelons *poésie* » (1927, 17).

La poésie n'est pas simplement affaire de versification, souligne Maritain : « la poésie n'est pas non plus, cela est clair, le privilège des poètes. Elle force toutes les serrures, vous attend là où vous ne la cherchiez pas » (1927, 20). Si elle se distingue de la littérature, c'est pour mieux s'apparenter à la métaphysique – toutes deux conçoivent le mystère – mais l'appréhendent différemment : « la métaphysique fait la chasse aux essences et aux définitions, la poésie à tout reflet d'un ordre invisible ; celle-ci isole le mystère pour le connaître, celle-là, grâce aux équilibres qu'elle construit, le manie et l'utilise comme une force inconnue » (1927, 18). En ce sens, tout art s'avèrerait « religieux », relié à une forme de transcendance indépendamment de toute

¹⁹² Dans le domaine de la philosophie hispanique, Luis de Llera cite à ce propos Xavier Zubiri, qui parle, quant à lui, de « religación » – une ouverture, autrement dit – dans laquelle l'homme est « mis » dans l'existence et « implanté » : « como dimensión ontológica, la religación patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es ni puede ser entendido en su mismidad, sino desde fuera de sí mismo » (Zubiri cité par Luis de Llera, 2009, 140). Sur le problème théologique de l'homme moderne selon Zubiri, voir Luis de Llera, 2009, 146ss.

confession¹⁹³. C'est, du moins, dans un sens similaire que Bergamín emploie ce terme, écrivant par exemple dans « Leer y releer » : « dans le *Livre des Étymologies* de Saint Isidore de Séville (...), nous lisons que le saint, au sujet du terme “religieux”, penche en faveur du sens de *a relegando* que lui donne Cicéron » (Bergamín, cité par Helen Wing, Leeds, 1995, p. 9). Dans quel sens peut-on parler, avec Maritain, de poésie spirituelle ou, si l'on préfère, d'esprit poétique ? Dans *Situation de la poésie*, Maritain parle plus exactement d'« esprit de poésie » (Jacques et Raïssa Maritain, 1938, 106-107).

D'emblée on butte contre un premier obstacle, puisqu'en dépit de l'importance du terme d'« esprit » dans son propos, Maritain ne le définit pas clairement. Le terme d'« esprit » est sans aucun doute employé dans son acception *religieuse* : en effet, il est fortement question de la grâce dans ces pages. Loin de toute polémique, dans une visée universaliste, Maritain rappelle au lecteur que sa pensée est consensuelle, se prévalant de l'accueil positif réservé à son précédent traité d'esthétique, *Art et scolastique*. Ainsi, l'anthologie poétique qu'il place à la suite de son essai atteste pleinement sa capacité à apprécier les avant-gardes artistiques, qui se prêtent pourtant peu au mode de vie ascétique qu'il prône dans le même essai. Pour Bergamín néanmoins, et c'est ce qu'il nous importe de retenir, l'esprit est à l'âme ce que l'éternité est au temps : en ce sens, comme l'a bien montré Nigel Dennis, l'écriture constituerait, particulièrement en ce qui touche son œuvre poétique, un « aposento en el aire »¹⁹⁴.

L'essai de Maritain s'ouvre sur une reprise de l'analogie chère à la théologie thomiste entre d'une part les idées de Dieu et, d'autre part, celles de l'artiste par opposition aux concepts. Les concepts, rappelle l'auteur, sont « des signes représentatifs tirés des choses, faits pour introduire dans un esprit créé l'immensité de ce qui a été fait et de ce qui est, et de rendre cet esprit conforme à des existants indépendants de

¹⁹³ « En el *Libro de las Etimologías* de San Isidro de Sevilla [...], leemos que el santo se inclina a darle al termino “religioso” el sentido etimológico que le dio Cicerón de a relegando ». Helen Wing, qui remarque non sans raison que la re-lecture comme la réécriture est ce qui lie la vie à l'art dans la sensibilité religieuse de Bergamín. Ces deux activités, du reste, font de l'œuvre de Bergamín une perpétuelle récréation, comme le note bien Nigel Dennis à divers endroits.

¹⁹⁴ Voir Nigel Dennis, *El aposento....* La conscience subjective du temps est un des thèmes majeurs traversant l'œuvre de Bergamín.

lui » (1927, 4). Les choses signalées par le concept à l'intellect « créé » (c'est-à-dire « humain ») lui sont antérieures, alors que les idées précèdent les choses qu'elles désignent. C'est dire aussi que la plasticité de l'intellect ou de l'esprit qui crée les concepts – que Maritain appelle « intelligence ouvrière » (1927, 6) – se limite à se conformer ou à s'ajuster avec autant de précision que possible à la réalité objective ou, comme le dit le philosophe, à « ces existants qui sont indépendants de lui » (1927, 4). Maritain abordera ce problème à travers la question de l'imitation artistique.

L'idée d'artiste est une idée « factive ou opérative », qui a le pouvoir de *former* les choses et qui est « non formée par elle ». C'est moins l'artiste dans sa corporéité – ou, si on préfère, l'individu – qui intéresse ici Maritain que l'immatérialité du créateur, qu'il appelle « esprit » : « [cette idée] est la matrice immatérielle selon laquelle l'œuvre est produite dans l'être » (1927, 4). Voilà pourquoi, l'esprit ainsi défini, le philosophe français peut affirmer, avec Jean de Saint Thomas, « que l'on a vraiment idée d'une chose que si l'on est capable de la faire » (1927, 5). Ainsi, l'artiste serait le point de contact paradoxal entre la transcendance de l'idée créatrice, d'une part et l'immanence de l'objet artistique, de l'autre. Maritain ne conçoit l'œuvre d'art que dans l'authenticité d'une pure création, à la fois comme objet et comme signe référant d'une transcendance. En réel amateur d'art, il dénonce dans la section 9 de son essai « ceux qui refusent de reconnaître les droits de l'esprit Poésie dans la ligne de l'art et prétendent ramener l'art à la seule technique » (1927, 28).

Partant, le philosophe français établit explicitement une relation de subordination allant au profit de Dieu (lui seul dispense la grâce que l'artiste « reçoit ») : « chez nous l'idée créatrice », écrit-il, « n'est pas une pure forme intellectuelle, parce que nous sommes au plus bas parmi les esprits » (1927, 5). Au regard de l'œuvre divine, le « germe spirituel » à l'origine de l'œuvre d'art ne peut être qu'un « rien divin à peine entrevu, obscur à nos propres yeux, soulevant et irradiant la pâte du sens et des spontanéités élémentaires » (1927, 5). En un sens, même l'œuvre humaine la plus profonde et la plus parfaite ne saurait qu'effleurer la surface de l'être, la pure réalité de la création divine. C'est, soit dit en passant, une idée qu'on retrouve chez García Bacca, « laïcisée » à travers l'image du sismographe. L'impasse actuelle de la poésie vient de

ce que tout l'art contemporain, depuis Mallarmé (et toujours selon Maritain), s'est engagé dans la voie de la perfection divine, entreprise moralement vouée à l'échec ; l'intelligence est elle-même sœur du mystère, affirme Maritain. Voilà pourquoi, contre Breton qu'il cite textuellement, Maritain ne croit pas qu'un tableau ou une sculpture « fassent “faire un pas à notre connaissance abstraite proprement dite” » (1927, 27).

L'œuvre d'art authentique, la véritable création n'est autre, en réalité, que le fruit de l'esprit fécondé par la grâce, comme nous l'avons dit plus haut : « c'est par la forme dont il métamorphose l'univers passant dans son esprit [...] que l'artiste imprime sa marque sur son œuvre » (1927, 16). L'artiste ne fait que soulever un pan du mystérieux voile qui recouvre les apparences ; il serait plus exact de dire que ce n'est pas lui qui découvre la réalité, mais la réalité qui *se* découvre à lui : « il fait resplendir sur une matière une forme devinée dans les choses » (1927, 16). L'artiste, il est vrai, imprime sa marque à cette découverte mais ne conçoit pas à proprement parler d'œuvre. Si, sans la grâce, il s'avise de sonder les mystères dépassant l'esprit humain, alors il s'abîme dans un continent qui lui est étranger. Ouvrir au cœur une métaphysique, nous révéler la sainteté, la poésie ne peut faire tout cela qu'en trompe l'œil, nous dit encore Maritain (1927, 27).

De là vient que l'art soit une imitation, mais la plus épurée qui soit : « ce que [l'artiste] fait doit ressembler à l'un des sens cachés dont Dieu seul voit briller l'iris sur le cou de ses créatures », affirme Maritain en retournant le fameux argument d'Oscar Wilde selon lequel c'est la nature qui imite l'art (1927, 17). Paradoxalement, l'œuvre d'art la plus parfaite est, au regard de Dieu, imparfaite, en ce que chez nous, dit Maritain, « l'esprit est placé entre une obscurité supérieure, par excès de transparence, et une obscurité inférieure, par excès d'opacité » (1927, 40). La poésie, en somme, est pour ainsi dire faite de visions entrecoupées du divin ; l'art parfait renfermerait tous les paradoxes, à commencer par celui de la double nature du Christ.

Les frontières maritainienne sont négatives et restrictives et auraient, dans un langage kantien, valeur de bornes, de concepts servant à limiter les prétentions de la poésie – telle que Maritain la définit – à la connaissance. Nous sommes, par conséquent, sur un

plan épistémologique, plutôt que philosophique : la poésie se trouve ainsi « située » au carrefour de la métaphysique, de la religion et de la morale. Contre l'« art pur » au sens où l'entend la modernité, le souci de Maritain tient au fond à éprouver la nécessité d'un art réellement pur qui ne peut – pour cette raison même – être séparé de la réalité : il entretient nécessairement une relation de dépendance envers cette même réalité. Dans l'art chrétien, à la fois authentique et parfait, la vérité et la pensée se sont réconciliées. Cette réconciliation n'est pas sans évoquer ce que Bergamín appelle « disparate »¹⁹⁵. Comme je l'ai dit plus haut, c'est en exil que Bergamín revisite ou recrée avec profit cette notion de « frontière » dans deux essais qui se répondent, *Fronteras infernales de la poesía* et *Beltenebros*, mais également dans toute son œuvre poétique. Ceci ne saurait être une simple coïncidence. Bergamín, en effet, aime à se définir comme « pèlerin », condition que ses vers reflètent au fil du temps.

La définition de la poésie que propose Maritain s'avère d'une aide précieuse pour saisir ce qu'on pourrait appeler provisoirement le « mystère de la création » dans l'œuvre poétique de José Bergamín. S'il s'avère légitime d'étudier les applications théoriques que peut avoir le discours de Maritain sur la vision poétique de Bergamín, je ne prétends nullement, en revanche, faire du second un « disciple » du premier. Maritain sans doute, a exercé une forme de magistère auprès des jeunes intellectuels catholiques français des années 30 – notamment auprès du directeur de la revue *Esprit*, Emmanuel Mounier, à travers le personnalisme –, mais il ne faut pas perdre de vue que son essai porte sur les avant-gardes françaises, et notamment le surréalisme, qu'il inscrit dans la mouvance moderniste annoncée par Mallarmé et Rimbaud. La question qui sous-tend mon propos est la suivante : si, comme le montre Nigel Dennis, c'est bien cette familiarité avec la mort qui guide la plume de Bergamín poète, dans quelle mesure l'idée de poésie peut-elle *transformer* la réalité environnante ? L'action du poète – écrire de la poésie – a-t-elle, en elle-même, un quelconque pouvoir sur l'homme, qu'il

¹⁹⁵ Par exemple, Nigel Dennis parle de « nouvelle logique de la foi » : « en sus mejores momentos él es siempre poeta, y lo que escribe, lo que crea, resiste al análisis lógico y racional » (Nigel Dennis, cité par Helen Wing, 1995, 64).

soit poète ou lecteur ? L'idée (au sens maritainien du terme) de poésie est-elle réellement efficace ?

2. Autour des *Tres sonetos a Cristo crucificado ante el mar*¹⁹⁶

196

I.

No te entiendo, Señor, cuando te miro
frente al mar, ante el mar crucificado.
Solos el mar y tú. Tú en cruz anclado,
dando a la mar el último suspiro.

No sé si entiendo lo que más admiro :
que cante el mar estando Dios callado ;
que brote el agua, muda, a su costado,
tras el morir, de herida sin respiro.

O el mar o tú me engañan, al mirarte,
entre dos soledades, a la espera
de un mar de sed, que es sed de mar perdido.

¿ Me engañas tú o el mar, al contemplarte
ancla celeste en tierra marinera,
mortal memoria ante inmortal olvido ?

II.

Ven ya, madre de monstruos y quimeras,
paridora de música radiante :
ven a cantarle al Hombre agonizante
tus mágicas palabras verdaderas.

Rompe a sus pies tus olas altaneras
deshechas en murmullo suspirante.
De la nube sin agua, al desbordante
trueno de voz, enciende tus banderas.

Relampaguea, de tormentas suma,
la faz divinamente atormentada
del Hijo a tus entrañas evadido.

Pulsa la cruz con dedos de tu espuma.
Y mece, por el sueño acariciada,
la muerte de tu Dios recién nacido.

III.

No se mueven de Dios para anegarte
las aguas por sus manos esparcidas ;
ni se hace lengua el mar en tus heridas
lamiéndolas de sal, para callarte.

L'œuvre poétique de Bergamín demeure aujourd'hui encore peu connue du public (comme des hispanistes d'ailleurs), malgré les efforts continus de la critique de ces vingt dernières années pour la promouvoir¹⁹⁷. Bergamín ne reste pas insensible à la « réhumanisation » de l'art que prônent María Zambrano et surtout Díaz Fernandez dans les années de la République et pendant la guerre civile. Bergamín ne s'épargne aucune peine quand la guerre civile éclate pour défendre « celle du 14 Avril » auprès des puissances étrangères amies (ou considérées encore comme telles), notamment lors du fameux Congrès International des Intellectuels Anti-fascistes de 1937, qu'il préside : cette cause anti-fasciste, il ne l'abandonnera jamais. Ainsi, en 1936, apparaissent dans *El Mono Azul* deux « romances » satiriques, « El Mulo Mola » et « El traidor Franco » ; c'est alors, dit Nigel Dennis, que Bergamín fait son entrée officielle en tant que poète versificateur (*poeta en verso*, 1980, 208).

Trompant néanmoins cet élan satirique et militant à l'occasion, Bergamín publie dans *Hora de España* trois sonnets regroupés sous le titre de « Tres sonetos a Cristo crucificado ante el mar » (Bergamín, 2008, 11-12). C'est alors qu'apparaît une « voix différente » que Nigel Dennis décrit comme « más sólida, más sustancial, más densamente barroca » (Dennis, 1980, 209) : cette même voix qui n'a de cesse d'évoluer,

Llega hasta ti la mar, a suplicarte,
madre de madres por tu afán transidas,
que ancles en sus entrañas doloridas
la misteriosa voz con que engendrarte.

No hagas tu cruz espada en carne muerta ;
mástil en tierra y sequedad hundido ;
árbol en cielo y nubes arraigado.

Madre tuya es la mar : sola, desierta.
Mírala tú que callas, tú caído.
Y entrégale tu grito arrebatado (José Bergamín, 2008, 11-12).

¹⁹⁷ Nigel Dennis a été le premier à attirer l'attention sur cette situation dans un bref article publié en 1980, « José Bergamín, poeta desconocido del 27 ». Plus récemment, dans sa « Préface » au premier volume des *Poesías completas* de Bergamín paru en 2008, il signale au lecteur que, contrairement à ce qu'on croit, Bergamín n'a pas attendu la parution en 1962 de son premier recueil, *Rimas y sonetos rezagados* – il allait bientôt atteindre sa soixante-dixième année – pour écrire de la poésie (Nigel Dennis in José Bergamín, 2008, III).

pour se libérer définitivement lors de son exil parisien. Dédiés aux époux Maritain et salués à leur parution par Antonio Machado, ces vers illustrent certains thèmes fondamentaux qui obsèdent Bergamín, centrés autour du mystère de la croix. Dans le premier sonnet, la perspective d'ensemble évoque la scène d'une rencontre : entre le mystère et le poète, entre les éléments eux-mêmes, qui vient entrecouper deux moments de solitudes, « entre dos soledades » (v. 10), qu'il s'agisse du Christ et de la mer ou du poète. Les deux derniers sonnets interrogent tout à tour chacune de ces présences : la mer se féminise au point de devenir une *Pieta*¹⁹⁸, le Christ, abandonné au silence et à l'infini, se divinise humainement en lançant l'ultime cri d'agonie, celui-là précisément que recueille le poète. L'ensemble formerait à l'évidence une sorte de triptyque dans lequel le poète s'ouvre au mystère situé en deçà ou au-delà de la raison, le mystère suprême de la foi que Bergamín nomme ailleurs « disparate » : « [...] ce sublime “disparate” de la vie et de la mort d'un Dieu fait homme, de notre Christ et de sa passion, disparatement humaine et divine »¹⁹⁹ (1973, 238). Car loin de prétendre à une quelconque élucidation par la voie de la raison – celle que les philosophes nomment discursive ou suffisante – c'est par l'interrogation qu'une telle ouverture devient possible.

Dans le premier sonnet, « No te entiendo, Señor, cuando te miro... », Bergamín contemple le Christ sur la croix, silencieux et mourant face à la mer. La mer, elle, gronde et chante, tantôt redoutable, tantôt douce comme une mère. Dans le premier quatrain, l'immensité de la scène que contemple Bergamín est d'autant plus majestueuse que la solitude du poète se situe à la croisée des chemins entre deux autres solitudes :

Solos el mar y tú. Tú en cruz anclado
dando a la mar el último suspiro (v. 2-3).

¹⁹⁸ Helen Wing a bien relevé ce processus en analysant l'œuvre de Bergamín par la psychanalyse, là où je préfère renvoyer à la philosophie classique et contemporaine, telle qu'elle se trouve étudiée et pratiquée par les compagnons d'exil de Bergamín dans un cadre non exclusivement universitaire.

¹⁹⁹ « Este sublime disparate de la vida y la muerte de un Dios hecho hombre, de nuestro Cristo, y de su pasión, dispartadamente humana y divina. »

C'est précisément cette ambivalence de nature, cette ambivalence essentielle de la mer se féminisant peu à peu, de vers en vers (v. 3, « el mar », v. 4, « la mar »), de sonnet en sonnet (I à II), qui ouvre l'esprit du poète à la compréhension, intuitive plutôt que rationnelle, de ce qu'il admire le plus mais qui dépasse son entendement :

No sé si entiendo lo que más admiro
que cante el mar, estando Dios callado.

Le silence du Christ renvoie ici au vertige pascalien, à ce silence des espaces infinis qui obsèdera Bergamín tout au long de sa vie et qui, dans le troisième sonnet, ne sera brisé que par la parfaite communion qui s'instaure avec le poète, d'où la prédominance du présent. La mer, quant à elle, représente la vie naturelle triomphante face au Dieu mourant. Or cette agonie est promesse de vie surnaturelle : c'est précisément ce paradoxe au cœur même du christianisme – celui de la vulnérabilité divine, d'un Dieu fait homme – qui dans les quatrains est incompréhensible à la raison naturelle ou suffisante, théorisée par Leibniz. Voilà pourquoi la vue, intelligence contemplative, est marquée par le signe de la négation : « no te entiendo, Señor, cuando te miro » (v. 1) et « no sé si entiendo lo que más admiro » (v. 5). On retrouve ici Maritain affirmant que l'esprit humain se place entre deux obscurités, « l'une supérieure par excès de transparence, l'une inférieure par excès d'opacité » (Maritain, 1927, 40). De fait, pour Bergamín, toute affirmation se fait au moyen d'une négation, ce qu'atteste le titre qu'il choisit pour sa célèbre revue, *Cruz y Raya*²⁰⁰.

Situation limitrophe de l'intelligence semblant indiquer que c'est moins la raison que l'oscillation entre le doute et la foi qui suscite, dans le troisième tercet, la soif de connaissance, un désir d'immortalité, « sed de mar perdido » (v. 11). La distinction que Wing opère entre immortalité et vie éternelle est particulièrement intéressante si l'on compare Bergamín et García Bacca : « la vision d'un continuum spirituel qui est celle de Bergamín repose entièrement sur la sensibilité chrétienne désirant transcender la mort, désir d'atteindre la vie éternelle plutôt que l'immortalité selon les acceptations

²⁰⁰ C'est ce que montre un poème de maturité que j'étudierai ci-après, paru dans *Hora última*.

bloomienne ou païenne du terme »²⁰¹ (Wing, 1995, 48). Bergamín, en effet, est capable de comprendre la transcendance ou le désir d'immortalité en des termes païens, ce que montre la façon dont il a initié García Bacca au « toreo ».

Le tercet final est structuré selon une série d'oppositions et de chiasmes, autant de clairs-obscurs qui signalent les limites de la raison : reposant tout entier sur un jeu d'oxymores, « ancla celeste/ tierra marinera » et « mortal memoria/ inmortal olvido », il s'inscrit à son tour dans le cadre d'une mise en abîme. Ainsi, dans le vers 13, « ancla celeste », qui fait écho au vers 3, « en cruz anclado », la pesanteur de l'ancre s'oppose à la légèreté de l'adjectif « celeste » qui le qualifie ; et de même que l'incommensurabilité du ciel renvoie à l'infini de la mer, pareille gravité renvoie à « tierra ». Dans le vers 14, le double espace illimité de la mer et du ciel renvoie à son tour à l'infinité du temps et du néant, « inmortal olvido » – autrement dit, à l'éternité, elle-même s'opposant à la « mortal memoria » – autrement dit, au temps.

Dans le deuxième sonnet, « Ven ya, madre de monstruos y quimeras... », qui reprend en partie les motifs religieux de la peinture baroque – la face divine tourmentée par la douleur, par exemple (v. 10-11) –, le poète s'adresse à la mer, l'enjoignant dans chacune des strophes de consoler le Christ agonisant sur la croix, d'abord par son chant (« música radiante », v. 2 ; « cantarle » ; « mágicas palabras verdaderas », v. 3 ; « murmullo suspirante », v. 6 ; « trueno de voz », v. 8) puis par le bercement de sa voix et du songe (« mece, por el sueño acariciado », v. 11) ; comme si en se dépouillant de sa force indomptable et élémentaire la mer se réalisait toute entière dans la douceur. Le contraste le plus saisissant consiste justement en ceci que, tandis que la mer se rapproche du Christ, elle se soumet à la puissance divine (v. 5-6) et se brise comme se brise l'écume sur les rochers, de sorte que son chant naturel (strophe 2, v. 7-8 : « desbordante/ trueno de voz »), s'ouvre à une réalité surnaturelle sous l'injonction du poète :

²⁰¹ « Bergamín's vision of a spiritual continuum is entirely dependent on a Christian sensibility which regards the wish to transcend death as a wish to achieve eternal life rather than immortality in Bloomian or pagan terms. »

ven a cantarle al Hombre agonizante
tus mágicas palabras verdaderas (v. 3-4).

Autrement dit, dans cet acte d'humilité suprême, la mer finit par se taire. Ce faisant, elle donne naissance non plus seulement à des « monstruos y quimeras » (v. 1), mais bien « al Hombre agonizante » (v. 3). Dans cette dialectique du silence et de la parole, la voix de Bergamín se raffermi à mesure que s'éteint celle de la mer, comme pour mieux renaître.

Dans le dernier sonnet, « No se mueven las aguas para anegarte... », le poète prie un Dieu sur le point d'expirer, « ... tú que callas, tú caído » (v.13) ; de rendre son dernier soupir à la mer, « Y entrégale tu grito arrebatado » (v. 14). Ce qui est frappant, c'est que la mer, véritable *mater dolorosa*, retrouve pour ainsi dire une ambivalence de genre puisque le poète s'y réfère dans les deux premiers quatrains au masculin, « el mar » (v. 3, v. 5), peut-être en raison de la proximité de la mort :

madre de madres por tu afán transidas,
que ancles en sus entrañas doloridas (v. 6-7).

La reprise allusive de certains thèmes présents dans les deux sonnets précédents, comme cette « ancre céleste » (« ancla celeste », v. 13) du premier contenu implicitement dans le vers 7, cité ci-dessus, confirme sans aucun doute l'unité de l'ensemble.

La vision en filigrane prévalant dans la deuxième moitié du sonnet, et plus particulièrement encore dans le deuxième tercet, est celle d'un naufrage²⁰², d'un Dieu mort, tant l'espoir de résurrection semble mince :

No hagas tu cruz en carne muerta ;
mástil en tierra y sequedad hundido ;
árbol en cielo y nubes arraigado (v. 9-11).

²⁰² Rappelons que dans les fameuses pages de *Ideas y creencias*, Ortega étend ce thème du naufrage à l'existence humaine singulière.

L'espoir d'une vie qui, après le trépas, jaillirait éternellement du flanc du Christ dans le premier sonnet (« herida sin respiro », v. 8), est comme anéanti devant la certitude de la mort. En outre, la mer indomptable, la mer redoutable, à l'image d'un Dieu vengeur et terrible, semble n'être autre que celle de l'Ancien Testament, comme dans l'épisode du partage des eaux auquel le poète fait ici allusion. Pour mieux affirmer la naissance d'une mer/ mère chrétienne qui naîtrait paradoxalement de la mort du Christ, ce « Fils » qu'elle porte dans ses entrailles meurtries, le sonnet s'ouvre en effet sur les vers suivants :

No se mueven las aguas para anegarte,
 las aguas por sus manos esparcidas ;
 ni se hace lengua el mar en tus heridas
 lamiéndolas de sal²⁰³, para callarte (v. 1-4).

D'abord masculine, puissante et destructrice, cette mer-là se trouve, dans un second temps, « dépassée », niée pour mieux s'affirmer dans la mer féminine et maternelle, suppliante, telle que le poète la dépeint dans les sonnets précédents. Le dernier tercet du sonnet, qui est également celui sur lequel se referme l'ensemble du triptyque, dépeint la véritable nature de la mer : « madre tuya es la mar ; sola, desierta » (v. 12).

Antonio Machado, rappelle Nigel Dennis dans l'article cité ci-dessus, salue fort chaleureusement dans un de ses derniers commentaires pour *Hora de España* les *Tres sonetos a Cristo crucificado ante el mar* à leur parution et, ce, malgré son aversion pour le baroque (Dennis, 1980, 209). Non seulement Machado voit en ce jeune poète l'héritier du « meilleur baroque espagnol » (Machado, cité par Dennis, 1980, 209) et décèle dans ses vers les germes du lyrisme à venir, mais il voit dans le questionnement de Bergamín l'attitude même du poète : « est également, est surtout poète qui s'interroge »²⁰⁴ (Machado, cité par Dennis, 1983, 35). C'est pourquoi, dans le ton antidogmatique qui caractérise sa manière de penser, Antonio Machado fait dire à son apocryphe, le philosophe Juan de Mairena, sa préférence pour le tout premier sonnet,

²⁰³ Le sel, plutôt que de panser les blessures, les ravivrait.

²⁰⁴ « Es poeta también y sobre todo el que pregunta. »

tout en reconnaissant la supériorité lyrique du second ; il voit, dans le troisième, une sorte de « résolution » temporaire ou provisoire des inquiétudes métaphysiques du poète : la mer en effet se repent (Machado, 2004, II, 146). Les conclusions de Mairena sont pour le moins insuffisantes, ce que suggère d'ailleurs Machado lui-même à travers le laconisme de sa remarque finale : Mairena affirme en effet que, si le dernier sonnet finit sur un impératif, c'est simplement que Bergamín respecte l'un des traits caractéristiques des sonnets baroques espagnols. Pour Mairena, le Christ agonisant triomphe, vainc la mort ; pour Bergamín, en revanche, il semblerait que ce soit l'expérience humaine du Christ ici-bas – celle de la mort – qui, davantage sans doute que sa nature proprement divine, le hante sa vie durant. Or ce que l'instant précis de l'écriture poétique exhume, c'est l'image du Christ agonisant en passe de succomber à la mort : il s'agit de recueillir le cri ultime dans le silence du poème qui se clôt.

L'ambivalence avec laquelle Bergamín dépeint la mer semble justifier qu'on parle de triptyque au sens pictural du terme : non seulement en raison de l'entrecroc des images mais également en raison de la thématique christique qui parcourt ces sonnets. Cherchant l'enfer en l'homme, le Christ, dit Bergamín dans *Fronteras infernales de la poesía*, a pénétré jusque dans le refuge de la mort : « une nouvelle image divine, à la fois la plus atrocement pieuse et effrayante, celle du Crucifié, a posé sur le cœur enflammé de l'homme sa tragique espérance »²⁰⁵ (1959, 24). L'enfer se situe-t-il en deçà ou au-delà de la mort ? Telle est bien, comme nous le verrons ultérieurement, la question récurrente traversant les premières pages de l'ouvrage.

Cette étude des *Tres sonetos a Cristo crucificado ante el mar* ne saurait être complète sans une étude d'un dernier poème, du même titre²⁰⁶. En 1983, à la veille de

²⁰⁵ « Una nueva imagen divina, la más atrozmente piadosa y espantosa a la vez, la del Crucificado, ha puesto sobre el llagado corazón del hombre su trágica esperanza. »

²⁰⁶ A CRISTO CRUCIFICADO ANTE EL MAR
(1937-1983)

A Manolo Mallofret

“Il n'y eut plus rien que la mer”

VICTOR HUGO

He vuelto a ti otra vez, mar poderoso,
mar sin Dios y sin dioses, mar sin tiempo :

mourir et de retour sur le site où il contempla presque cinquante ans plus tôt la figure de ce Christ en croix face à la mer, Bergamín compose un poème, également intitulé *A Cristo crucificado ante el mar (1937-1983)*, où la plaie toujours vive du questionnement de sa jeunesse s'avère plus brûlante que jamais. Le poème, à la tournure essentiellement vocative, s'inscrit entre deux moments, l'un en 1937 et l'autre en 1983 délimitant, en un sens, l'esprit poétique de Bergamín. On retrouve certains motifs analysés précédemment au cours de l'étude du triptyque, et principalement, outre l'agonie du Christ et la puissance de la mer, la situation médiane entre deux infinis, dans un clair écho pascalien.

profundo mar, vacío de ti mismo,
solitario guardián de tu secreto.

Vuelvo a mirarme en ti, ¡ mar infinito !
como en un vivo espejo :
a escucharme en tu voz tempestuosa,
como un lejano eco.

Vuelvo otra vez y vuelvo a preguntarte
¡ oh prodigioso mar, mar agorero !
¿ Quién mató a Dios, qué mano tenebrosa
lo sepultó en su sueño ?

¿ Quién, a su luz, nacida del abismo,
despojó de su reino
y a su voz y palabra creadora
dio su silencio eterno ?

¿ Por qué tú, mar sonoro, con tu canto
juntaste en ti la tierra con el cielo ?
¿ Qué soledad de soledades sola
vuelve a tu nada nuestro pensamiento ?

¿ Qué agónico morir, qué dolorido,
pesaroso desvelo,
apaga en ti la luz agonizante
de un corazón ardiendo ?

Agonía de Dios fue la de Cristo
en la noche del huerto.

Ante ti ¡ mar ! Cristo crucificado
no está vivo, está muerto (José Bergamín, 2008, 814-815).

Dans les trois premières strophes, la mer est dotée d'un pouvoir de divination (« mar agorero », v. 10), telle une Pythie que le poète viendrait consulter afin d'entendre nommer l'assassin de Dieu, pouvoir qui mettrait un terme à son questionnement. Le poète insiste sur le thème du retour par la reprise anaphorique de « He vuelto a ti otra vez » (« He vuelto a ti otra vez » v. 1 ; « Vuelvo a mirarme en ti » v. 5 ; « Vuelvo otra vez a preguntarte », v. 10), de façon à mieux souligner l'aspect *réflexif* de ce poème : à travers la contemplation de la mer, le poète fait un *retour* sur soi, en pensée et en personne, dans l'espace et dans le temps pour se situer à l'intersection exacte entre la certitude de la mort et l'incertaine promesse d'une vie après la mort (v.1-12). Cette situation nodale est également celle de la mer, qui unit le ciel et la terre :

¿ Por qué tú, mar sonoro, con tu canto
juntaste en ti la tierra con el cielo ?

La mer intériorise cette « espérance désespérée » que souvent nous retrouverons sous la plume de Bergamín, qui était déjà celle d'un Unamuno : elle représente la matrice primitive et impie, donnant et réclamant la vie, que ce soit celle des mortels ou des immortels (« mar sin Dios y sin dioses, mar sin tiempo », v. 2).

Paradoxalement, à mesure que le questionnement pénètre de plus en plus profondément l'obscurité, que le poète se penche de plus en plus sur le miroir de la mer, celle-ci semble s'intérioriser : en effet, par son agitation, elle reflète l'angoisse métaphysique qui sourd dans le cœur du poète. Le pôle négatif – celui des forces de l'anéantissement, le silence (« silencio eterno », v. 16), le néant (« tu nada », v. 20), l'agonie (« agónico morir », v. 21 ; « dolorido/ pesaroso desvelo », v. 22-23) – prédomine, notamment à travers l'abondance de verbes renvoyant soit à la mort (« mató », v. 11, « sepultó », v. 12), soit au néant (« despojo », « dio su silencio eterno », v. 16, « vuelve a tu nada », v. 20) sur l'unique pôle positif de la vie (« vivo espejo », v. 6 ; « corazón ardiendo »). Tout ceci aboutit, dans le dernier quatrain, à l'identification du Christ à Dieu, « Dios uno y trino » dit ailleurs Bergamín, mais cette union se fait dans le sens de l'humanité et de la vulnérabilité plutôt que dans celui de la divinité et de la toute-puissance :

Agonía de Dios fue la de Cristo
en la noche del huerto.
Ante ti, ¡ mar ! Cristo crucificado
no está vivo, está muerto.

La mort – définitive – du Christ est associée à la mort de la pensée, de la conscience humaine :

¿ Qué soledad de soledades sola
vuelve a tu nada nuestro pensamiento ? (v. 19-20)

Si pour les romantiques la conscience est aliénante, rendant l'homme étranger au *cosmos*, il semble bien ici que ce soit par la « pensée » que le poète aspire à une transcendance qui serait proprement humaine, c'est-à-dire à une forme d'immortalité. Ainsi, au début de sa *Segonde considération intempestive* – où il montre, non sans provocation, que l'oubli est salutaire pour la vie et que c'est la conscience historique de l'homme qui est cause de son malheur – Nietzsche ne fait en un sens que rendre plus extrême encore la sensibilité de son temps. De fait, la voix du sujet poétique s'universalise : le poète passe de la première personne du singulier à la première personne du pluriel. Ce « nous » universel (« nuestro pensamiento », v. 20), n'est pas sans rappeler la voix qui dans les trois dernières strophes des *Phares* de Baudelaire, porte « ce sanglot qui roule d'âge en âge » aux oreilles divines comme témoignage de la dignité humaine. En effet, le sort de Bergamín se lie indéniablement au sort de l'humanité, à sa condition mortelle. Il reste néanmoins que ce qui fait la grandeur de l'homme singulier ou collectif, à savoir sa conscience, ne suffit pas à consoler le poète de la mort, comme chez Pascal : tout en lui lutte au contraire contre l'anéantissement final. Comme si la résurrection, qui faillit sur le plan spirituel, ne pouvait se réaliser que par l'écriture poétique, la parole créatrice, ou par ce que María Zambrano nommait *logos* dans son livre de 1939, *Filosofía y poesía*.

3. Vers une écriture de l'exil ?

Depuis les travaux de Nigel Dennis et la très récente publication qu'on lui doit du premier tome de ses *Poesías completas*, l'existence de Bergamín poète n'est plus à

démontrer, non plus que la valeur de ses écrits sur la poésie espagnole des années vingt et trente. Rares sont les spécialistes qui se sont arrêtés, en revanche, sur les essais publiés en exil. Si j'initie ma recherche sur les philosophes de l'exil républicain par la mise en lumière d'une philosophie *implicite* à l'œuvre de José Bergamín, Juan David García Bacca et María Zambrano, c'est de manière à apprécier ce qu'elle retient – pour mieux s'en écarter parfois – de la recherche *explicite* des philosophes de l'exil républicain autour de la puissance d'expression poétique de la langue espagnole, particulièrement ceux installés au Mexique tels José Gaos et, dans une moindre mesure sans doute, Eugenio Imaz.

L'essai de Maritain offre un éclairage intéressant sur l'œuvre de Bergamín, à travers les notions chrétiennes de grâce et d'esprit appliquées au domaine esthétique, d'autant que Bergamín reconnaît lui-même indirectement la valeur de *Frontières de la poésie* dans un texte paru en 1947 à Caracas en hommage à son maître Manuel de Falla, « El canto y el santo : Manuel de Falla, maestro en la música y en la fe » (Bergamín, 1985, 107)²⁰⁷.

L'analyse des *Trois sonnets* et du poème de 1983 qui leur fait pendant aura révélé la situation proprement cruciale du poète, cloué sur la croix de la sensibilité la plus vive, à l'instar du Christ lui-même, ce que María Zambrano décrit avec finesse dans plusieurs textes qu'elle consacre à Bergamín. Le problème philosophique que relèvent ces trois sonnets de 1937 consiste en une profonde méfiance envers la raison suffisante à l'instar notamment, de Pascal, Nietzsche et Kierkegaard, ou encore, dans le domaine hispanique, d'Unamuno. Wing, par exemple, affirme :

Bergamín avait un sens aigu de la folie de la définition excessive, conscient qu'il était de l'insuffisance de l'esprit à expliquer et à contenir la réalité, qu'il s'agisse de nature ou de culture [...]. Pour lui, la vision poétique devrait militer

²⁰⁷ Bergamín précise que cet article est paru dans *Cruz y Raya* en avril 1935 sous le titre de « ¿Quién pone puertas al campo ? ».

contre la définition, puisque la définition, cette imposition de l'esprit, interprète faussement la nature de la réalité²⁰⁸ (Wing, 1995, 42).

Il s'agit de graver les inflexions d'une voix poétique qui tour à tour s'affermit et se brise dans le silence, chaque oscillation de la pensée de Bergamín descendant aux enfers. Car l'écriture, ce « baromètre lyrique » avec lequel ce dernier fait parler les morts, grave le moindre soubresaut de l'âme dans la chair même de la poésie « infernale » des *Fronteras infernales de la poesía*.

La pensée de Bergamín se constitue systématiquement autour de deux pôles, l'un positif, l'autre négatif : nombre de spécialistes de l'œuvre bergaminienne ont observé et étudié avec justesse ce phénomène avant moi, mais ce qu'il importe de souligner ici, c'est que ces deux pôles sont susceptibles d'être renversés, justement en ceci que, d'une part, le poète est – selon les mots de García Bacca déjà cités – un être de frontières (« ente de fronteras ») et que, d'autre part, l'équilibre entre ces deux pôles s'avère précaire, comme s'il existait une zone mitoyenne et intangible où les contraires se confondent, qui correspondrait sans doute à cette région « grise » qui, dans la pensée et la poésie de Bergamín, prend tantôt la forme fuyante du songe, tantôt celle de la fumée ou de ce qu'il appelle « musarañas » :

En las sombras de la noche,
como un tropel de fantasmas,
ideas y pensamientos
son duendes y musarañas...

Bergamín lui-même, que ce soit dans ses aphorismes, dans ses essais ou encore dans sa poésie, a maintes fois tenté de justifier, directement ou indirectement, soit par allusions diverses et disparates, soit au contraire explicitement, cette manière paradoxale de penser qui est la sienne. Mendiboure a sans doute le mieux décrit les tenants et aboutissants de ce phénomène. En effet, il observe que le paradoxe est

²⁰⁸ « Bergamín had an acute sense of the folly of excessive definition, aware as he was of the insufficiency of the intellect to explain and contain reality, whether that be nature or culture [...]. For him, poetic vision should militate against definition since definition, the imposition of the rational human mind, misreads the nature of reality. »

capable de déceler des vérités enfouies « derrière le conditionnement de l'habitude » (Mendiboure, 2001, 150). Ainsi, dans *Hora última* figure un poème qui cristallise ce que Bergamín appelle la dialectique d'affirmation et de négation :

“Yo soy el que por negarlo todo,
todo lo afirmo”
GOETHE : *Fausto*. –Mefistófeles–

Creo que cuando estoy vivo
lo estoy porque no estoy muerto.
Todo lo que es positivo
es negativo primero.

Tengo que negarme a mí
para afirmar que soy yo.
Para que sea que sí
tengo que decir que no.

La luz nace de la sombra
y por la sombra se muere.
Nadie se encuentra a sí mismo
si primero no se pierde (José Bergamín; 2008, 807).

Dialectique d'affirmation et de négation, voilà la dynamique qui sous-tend et structure toute sa pensée, depuis les aphorismes de jeunesse jusqu'à sa poésie de vieillesse dont ces vers sont la belle illustration. C'est ce que le poète souligne dans les vers 7-8 en simplifiant à l'outrance, et non sans ironie, cet esprit de contradiction qui est le sien :

Para que sea que sí
tengo que decir que no.

Ce qui est frappant dans ce poème, c'est que le « je » poétique atteint par le biais de sa singularité même l'universel, au détour d'une méditation personnelle, et que, ce faisant, il tend à l'abstraction. Au fil du poème, le sujet poétique, déjà évanescant dans les deux premiers quatrains, s'évanouit tout à fait dans le troisième, comme pour laisser place à une autre voix, plus universelle peut-être : il faut se perdre pour pouvoir se trouver, lui dit-elle (v. 11-12), ce qu'affirme également un certain christianisme.

La première strophe s'ouvre par une sorte de renversement, dans lequel le sujet poétique, face à l'incertitude absolue de la mort, se résigne à la certitude relative qu'est la vie : je ne suis pas mort, je dois être vivant. Le deuxième quatrain est central non seulement à cause de sa position mais également en raison de cette nécessité absolue qui est celle du poète de se nier d'abord pour mieux s'affirmer ensuite ; l'affirmation, cette fois, s'avère plus assurée, même si elle demeure en réalité simple potentialité de la négation. Le troisième quatrain se clôt sur des considérations plus abstraites, érigées en principes (« la luz nace de la sombra/ y por la sombra muere », v. 9-10 et « nadie se encuentra a sí mismo/ si primero no se pierde », v. 11-12).

Si on examine quel est le pôle, du positif ou du négatif, prédominant dans chacun des douze vers, on observe que dans le premier et le troisième quatrains la répartition obéit à une forme de parallélisme (+ – + –), et dans le second à celle du chiasme (– + + –). Dans chaque strophe, c'est le négatif qui prévaut sur le positif et, pourtant, l'ensemble tend à se placer sous un signe positif, fût-il instable. À y regarder de plus près, en effet, il ne s'agit jamais d'un exact retour au même, c'est-à-dire au néant : le sujet poétique subit une transformation, une sorte de mort à soi-même, si on accepte une expression d'ordre ascétique ou mystique sur laquelle je reviendrai avec Jacques et Raïssa dans *Situation de la poésie*. En d'autres termes, le sujet poétique fait abstraction du soi, mais cette négation-là n'est pas négation de soi ni anéantissement total de l'esprit, puisqu'elle s'effectue au contraire dans l'espoir d'une renaissance, qui est également reconnaissance : il faut se perdre d'abord pour pouvoir se retrouver (« Nadie se encuentra a sí mismo/ si primero no se pierde », v. 11-12), il faut être reconnu par l'altérité, fût-ce Dieu ou un autre homme. La négation, en ce sens, n'est peut-être qu'une étape vers l'affirmation d'un sujet reconnu.

En 1995, Helen Wing aborde la question de la nature exilique de l'écriture poétique de Bergamín par le biais de ce qu'elle nomme la dialectique de la foi dans deux études : d'abord dans *The dialectics of faith in the exilic poetry of José Bergamín* puis dans un article plus court, « La poesía exílica de José Bergamín », commenté en partie ici. Il s'agirait pour Wing de saisir l'écriture poétique dans son essence propre, exilique selon elle, depuis une perspective féministe et psychanalytique. Mon propos, qui vise

essentiellement à mettre en lumière l'existence d'une philosophie implicite à travers l'interposition des œuvres de José Bergamín, Juan David García Bacca et María Zambrano principalement, se situe en ce sens aux antipodes de l'approche de Wing. Car c'est précisément en raison de ce caractère « invisible » qu'il ne peut être fait abstraction de l'évolution intellectuelle et du parcours vital de Bergamín.

Selon Wing, l'exil ne constitue pas un « accident » de l'histoire mais forme la nature même de l'écriture du poète et plus généralement parlant, de l'écrivain. Aussi tout le raisonnement de Wing repose-t-il sur le paradoxe suivant : comment peut-on parler de « lieu » et d' « identité » lorsqu'il s'agit d' « exil » et de « séparation » ? Cette contradiction apparente est tout-à-fait évidente dans le rêve, et ce sont ces « non espaces » ou ces « non lieux » qui, dit-elle, caractérisent l'écriture exilique (Wing, *in* Dennis, 1995, 200). Bergamín, selon Wing, voit fréquemment l'espace de l'être ou de l'identité humaine comme l'espace ou le « non-espace » du songe, et ce sont de tels « non lieux » qui caractérisent l'écriture exilique (Wing, *in* Dennis, 1995, 199-200).

À partir de ce point, par le biais de la psychanalyse féministe et postmoderne, Wing étudie la poésie de Bergamín en se réclamant prioritairement des écrits de Hélène Cixous. Cette dernière fait du vingtième siècle le siècle de l'exil par excellence. L'écrivain, selon Cixous, est l'exilé par antonomase ; l'exil, un non lieu. Tel est le point de départ de Wing ; de là vient l'inconsistance de la vie humaine, en parfaite adéquation avec l'immatérialité du songe (Wing, *in* Dennis, 1995, 201). Autrement dit, selon Wing, d'une part l'exilé serait à la fois une personne et un lieu ; d'autre part la fonction de l'écriture consisterait précisément à situer l'être de la réalité, donnant ainsi à l'existence la réalité dont elle est autrement dépourvue : « la matérialité à laquelle le langage poétique aspire est divine plutôt qu'humaine, de sorte qu'elle échappe à la malédiction de la dégénérescence »²⁰⁹ (Wing, 1995, 83).

C'est pourquoi l' « écriture exilique » de Bergamín reposerait moins sur un concours de circonstances historiques ou politiques, philosophiques ou esthétiques, que sur sa

²⁰⁹ « The materiality that poetic language aspires to is divine rather than human and so escapes the curse of degeneration. »

condition même d'écrivain, dont l'activité essentielle consisterait en un acte délibéré d'« auto-expulsion » imitant l'absence de Dieu dans la vie de l'homme contemporain (Wing, *in* Dennis, 1995, 220). Autrement dit, l'écriture poétique de Bergamín se « spatialiserait » pour devenir un « lieu de consolation » ou, selon les mots de John Berger cité par Wing, « un foyer pour ce qui est sous la menace constante de l'oubli » (Wing, *in* Dennis, 1995, 201). Wing voit en Bergamín et Paul Celan l'incarnation de l'homme moderne abandonné de Dieu. Rien d'étonnant alors à ce que l'Espagne soit presque entièrement absente de la poésie d'exil de Bergamín, en ce que l'hispanité, pour lui, est liée au christianisme, et que le poète s'exilant de la patrie repousse Dieu. L'exil, en d'autres termes, serait avant toute chose un exil de Dieu (Wing, *in* Dennis, 1995, 206) :

En faisant face à la destruction l'imagination exilique cherche un ailleurs, un lieu sublime de restitution et ce lieu, c'est pour Bergamín le lieu du langage, le lieu apparemment impossible de la poésie.

C'est pourquoi Bergamín, dans sa poésie, nous présente un monde dans lequel la personne littéraire est séparée de la réalité ou du lieu où elle voudrait être²¹⁰ (Wing *in* Dennis, 208).

L'écriture, pour Wing, même si elle reconnaît que l'œuvre de Bergamín n'est pas anhistorique, constitue une échappatoire : en écrivant, Bergamín crée un monde positif, un lieu à partir duquel observer son propre exil, qui n'est autre que la poésie elle-même. Si Bergamín se prend au piège de son propre exil, il n'en reste pas moins que ce qui semble être une figuration totalement négative de l'identité s'avère, en réalité, la tentative de survivre à l'exil de Dieu²¹¹ (Wing, *in* Dennis, 1995, 209-210). Bergamín présenterait une personne poétique qui n'est autre que celle du pèlerin, du fantôme, ou encore du squelette vivant (Wing, *in* Dennis, 1995, 200-201), du fait même du manque

²¹⁰ « Al enfrentarse a la aniquilación, la imaginación exílica busca otro lugar, un lugar sublime de restitución, y ese lugar es, para Bergamín, el lugar del lenguaje, el lugar aparentemente imposible de la poesía.

Este es el motivo por el cual Bergamín, en su poesía, nos presenta un mundo en el cual la persona literaria se encuentra escindida de la realidad o del lugar en que quisiera estar. »

²¹¹ Wing fait ici appel à Kristeva, qui parle d'« être abject », notion qui dépasse les limites de mon propos.

de communication entre le poète et son public. L'exil en ce sens est synonyme de solitude mais de solitude plurielle (« soledad multitudinaria », Wing, in Dennis, 1995, 226) : l'exilé au sein même de sa solitude appartiendrait à une communauté d'exilés, à l'instar du pèlerin, remarque Wing : « le mot *pèlerin* contient une connotation de solitude et de solidarité »²¹² (Wing, in Dennis, 1995, 219). Partant, Wing analyse l'auto-négation qui caractérise l'attitude de Bergamín, attitude qui s'apparente à la démarche mystique, qu'elle qualifie, avec Kristeva, d'« ab-jection », ou le moi comme non moi.

À ce stade, il me semble nécessaire d'en appeler de nouveau à Maritain pour comprendre l'expérience poétique de Bergamín, qui est celle de la solitude, certes, mais également celle de la communion avec autrui. En effet, le philosophe français admet, avec Rimbaud et les surréalistes, que le poète cherche avant toute chose à se connaître soi-même, et que cette soif de connaissance tend vers la simplification – et non pas l'annihilation – de l'être. Si la conception maritainienne de la poésie dans *Situation de la poésie* se trouve bien aux antipodes de l'analyse de Wing, elle offre en revanche un éclairage original sur la question des relations entre poésie, mystique et philosophie. Du point de vue biographico-intellectuel que j'adopte provisoirement, la vie et la correspondance de l'auteur de *El pozo de la angustia* semblent prouver à tout le moins que, contrairement à la thèse que défend Wing dans son article, l'exil n'a pas été vécu par Bergamín comme une expérience positive. En ce sens, la nature supposément « exilique » de l'écriture poétique de Bergamín que théorise Wing se trouverait sinon invalidée, du moins fortement fragilisée dans son fondement : ne faut-il pas opposer à Wing, en somme, que la réelle rupture se fait très tôt chez Bergamín, à savoir, dès le début de la guerre, en 1936, à l'époque où les intellectuels républicains, ceux de sa génération, du moins, éprouvent le besoin de « réhumaniser » l'art ?

Maritain ne définit pas le terme d'« esprit ». Dans *Frontières de la poésie*, Maritain « abaisse » l'esprit créateur de l'homme, l'esprit poétique de l'homme jusqu'« au degré le plus bas » (1927, 5) et ne le relève qu'à condition de se montrer capable de reproduire

²¹² « La palabra *peregrino* encierra una connotación de soledad y solidaridad. »

l'ordre divin des choses, l'ordonnance divine du monde. L'esprit, dans sa signification chrétienne, est lié à la notion de grâce. Il existerait bien, par conséquent, une affinité de pensée entre Bergamín et Maritain, que Mendiboure a bien relevé et qui remonte aux années vingt et trente. Mendiboure s'attache à souligner toute l'ambiguïté du propos esthétique du jeune Bergamín, celui des années vingt et du début des années trente, dont la modernité ne serait qu'« apparente » et rejoindrait « subrepticement une conception plus scolastique de l'art » (Mendiboure, 2001, 64) :

Maritain, qui deviendra plus tard l'ami de Bergamín, aide à mieux comprendre les justifications et les implications d'un tel rapprochement, quand, expliquant à son tour la nature de l'art dans la perspective thomiste qui est la sienne, il en vient à cette exégèse de Saint Thomas :

“L'adage ancien : ‘ars imitatur naturam’ ne signifie pas : ‘l'art imite la nature’ mais bien : ‘l'art imite la nature en faisant ou en opérant comme elle’[...]”²¹³.

Si elle n'imité pas la nature, l'œuvre “reproduit” cependant les modes de fonctionnement qui sont dans cette dernière et qui, si l'on se place dans ne perspective chrétienne, témoigne bien d'une présence d'ordre divin.

Voilà pourquoi, semble-t-il, Bergamín publie en 1937 ses *Tres sonetos a Cristo*, dans un contexte qui semble si peu se prêter à la prière et à la méditation. Voilà probablement pourquoi, en outre, il dédie l'ensemble à Jacques et Raïssa Maritain. Bergamín et Maritain cherchent à défendre un art spirituel, ce qui les situe tous deux comme à contretemps de leur époque dont ils dénoncent le matérialisme. Wing, par ailleurs, relève bien cet aspect dans *The dialectics of faith* dans son analyse de *La estatua de Don Tancredo*, un essai de 1934 qu'elle compare avec un article du philosophe thomiste paru en 1935 dans *Cruz y Raya* : « pour Maritain comme pour Bergamín, l'art qui ne se soucie pas de la transcendance ne peut que témoigner de la vanité de l'existence

²¹³ Je ne reprends qu'en partie la citation de Saint Thomas. Se reporter à l'ouvrage de Mendiboure, dans lequel elle est reproduite dans son intégralité.

humaine »²¹⁴ (Wing, 1995, 55).

C'est la foi qui, dans les deux cas, sert de moteur à l'écriture, de tremplin à la pensée ; mais alors que Maritain cherche à circonscrire le poète à sa juste place, Bergamín au contraire en fait un contrebandier métaphysique dont la seule quête est celle de l'immortalité. En raison même de cette conception de l'esprit qui leur est commune, la langue précise et élégante du philosophe thomiste – qui ose la métaphore au profit de l'idée – permet de comprendre les profondes inquiétudes qui n'ont de cesse de hanter Bergamín à mesure que celui-ci sent se refermer sur lui l'étreinte glacée de la mort²¹⁵. Maritain distingue deux types de connaissance, selon le type de connaturalité en jeu et du mode d'intellection, que j'appelle pour ma part, « scientifique » ou « philosophique », « contemplative » qui peut aller jusqu'à la connaissance mystique si elle atteint au moyen du sujet la réalité divine, ensuite :

- Le premier type de connaissance est une connaissance par connaturalité intellectuelle à la réalité comme conceptualisable, reposant uniquement sur l'intellect humain. La notion de vérité repose entièrement sur l'adéquation entre le discours et la réalité objective.
- Le second type de connaissance est une connaissance par connaturalité soit intellectuelle, soit affective à la réalité comme non conceptualisable et en même temps contemplée, « autrement dit comme non objectivable en notion et cependant comme terme d'union objective » (1938, 112).

Ce mode de connaissance, le philosophe thomiste le nomme « contemplation naturelle » ou « surnaturelle ». Dans les deux cas, la réalité peut être transcendante. Partant, le mode de connaissance par intellection affective d'une réalité non pas donnée mais transcendante se réalise soit par la voie « naturelle » de l'intellect « pur », soit par la voie surnaturelle de l'union d'amour, dans laquelle le sujet devient

²¹⁴ « For Maritain, as for Bergamín, art which does not concern itself with transcendence can testify only to the vacuity of human existence. »

²¹⁵ Voir, entre autres, son dernier recueil de poésie, intitulé *Esperando la mano de nieve*.

« un moyen de connaître la réalité divine inexprimable de soi en tout verbe créé ». En outre, Maritain affirme l'existence d'un mode de connaissance qui, s'il est objectif, se dérobe en revanche à la conceptualisation. Voilà qui paraîtrait aux savants et aux philosophes contradictoire et absurde. Que dire de la connaissance poétique ? Subjective, c'est une connaissance par connaturalité affective à la réalité comme non conceptualisable, dit Maritain. Autrement dit, la connaissance poétique n'est pas pour connaître, mais pour produire (Jacques Maritain, 1938, 123) et reposerait sur un type spécial d'inconscient, « avant tout spirituel » (Jacques Maritain, 1938, 110). Il reste que, aux yeux de Maritain, la connaissance poétique constitue une connaissance inférieure à la connaissance scientifique ou spéculative, en ce qu'elle n'est pas conceptualisable par le langage seul ; elle dépend et de l'émotion et de l'expérience du poète : « en faire un moyen de connaître, un moyen de connaissance, la faire sortir de son être pour procurer ce qu'elle est », insiste le philosophe, « c'est la pervertir » (Jacques Maritain, 1938, 115-116).

Il n'y a pas de personne poétique au sens où l'entend Wing : si le poète vise à être soi-même, c'est en sachant bien que cette authenticité à laquelle il aspire est une ouverture à l'altérité : est-on jamais entièrement soi-même sans le regard de l'autre ? Loin de porter un masque littéraire, le poète se dépouille au contraire de tous les personnages qui habitent son être dans sa poésie même, par l'écriture. Ainsi que je l'ai suggéré précédemment, Bergamín s'associe dans le poème de 1983 au sort de l'humanité (v. 19-20) : par la pensée ou, si on préfère, la conscience au sens large, s'établit la communauté en dépassant les individualités pour mieux les réunir.

Sur ce point encore, l'accord avec Maritain est évident, à tel point que l'on pourrait se demander si la fameuse boutade de Bergamín, « si fuera objeto sería objetivo, pero siendo sujeto soy subjetivo », ne s'inspire pas, dans une certaine mesure, de la notion maritainienne d'expérience poétique, selon laquelle le sujet participerait par la parole à l'être : « l'expérience poétique n'est pas ordonnée à saisir les essences, fût-ce par le mode existentiel, non ! Elle est ordonnée à dire le sujet, elle éveille la subjectivité à elle-même pour qu'elle se profère en tant même que transparente à quelque rayon de l'être et en acte de communication avec le monde » (Jacques Maritain, 1938, 130). Par sujet ou

subjectivité, le philosophe thomiste entend une individualité singulière et universelle, qui s'opposerait à la monade. Cette relation entre le sujet et le monde qui occupe l'histoire de la philosophie, constitue pour les philosophes républicains en exil et notamment García Bacca, un problème qui ne peut être résolu que s'il est entendu dans un rapport avec la langue : c'est pourquoi la poésie occupe une place importante dans cette entreprise qui est la leur de trouver une langue philosophique espagnole.

Si, par essence, la conscience du poète est subjective, cela signifie qu'elle s'oppose à une conscience objective, qui serait celle, disons, du philosophe ou du scientifique. Il reste que le poète cherche à dépasser son individualité pour atteindre l'universel, ce qui, pour certains, signifierait la parenté de la poésie avec la mystique sans toutefois les identifier exactement et, chez d'autres, ferait du poète la voix du peuple par excellence. C'est du moins en ces termes généraux que les exilés républicains comprennent la relation entre philosophie et poésie. Faut-il réellement comprendre la pensée de Bergamín et de Zambrano comme « mystique » à l'instar d'une critique récente qui tend à les resituer dans la tradition mystique espagnole ? Pour l'heure, il me semble nécessaire de bien distinguer l'« expérience poétique » de l'« expérience mystique », selon les termes qu'emploient Jacques et Raïssa dans *Situation de la poésie*.

Dans « Magie, poésie, mystique », Raïssa, se référant indirectement aux expériences du surréalisme, accorde au poète la capacité à pénétrer le mystère. L'activité principale du poète consisterait, du moins initialement, à se recueillir : le recueillement étant entendu, précise l'auteur, au sens passif de quiétude et non de concentration volontaire et active (1938, 32). Cette descente au fond de l'intimité de l'être est aussi le propre de la quête du mystique : « lui aussi – lui surtout – fréquente “le chemin qui va vers l'intérieur”, jusqu'à ces sources mystérieuses où il trouve un Dieu plus intime à lui qu'à lui-même » (1938, 57). À ce stade, observe Raïssa, il est difficile de distinguer entre le poète et le mystique, si ce n'est à ceci près que la « Poésie » – qu'on songe à Rimbaud ou à Nerval – est incapable de combler nos désirs spirituels aussi pleinement que la mystique (1938, 58-59). C'est finalement le rôle du langage qui trancherait entre les deux expériences : « alors que le poète s'achemine à la Parole, le mystique tend au Silence » (Roland de Renéville cité par Raïssa Maritain, 1938, 60).

Un poème de *Hora última* cristallise parfaitement, à nos yeux, cette transcendance du langage en poésie :

« Sólo los dioses son vencidos »
HOMERO

El dolor del corazón
es dolor de pensamiento
que se siente dolorido
y conmovido sintiéndolo.

A veces nos duele el alma
y más nos duele su sueño.
Nos duele a veces, vencido,
el dios que llevamos dentro (Bergamín, 2009, 563).

C'est cette paradoxale nature du « Dieu intérieur », à la fois divin et mortel (puisque vulnérable, comme l'homme, à la douleur) qu'évoquent Bergamín et Raïssa Maritain, pour qui la « vraie » liberté consisterait précisément en cette exploration de l'intimité que nous avons évoquée plus haut. Ce dieu terrassé par la douleur est l'antithèse même du Dieu tout-puissant des religions monothéistes et ne se révèle que par intermittence à la conscience subjective du poète. Aussi la douleur, dans la poésie de Bergamín comme dans les écrits de Zambrano, s'avère-t-elle la condition même d'accès à la vérité cachée (v. 7-8) : son rôle est celui d'un catalyseur métaphysique. La connaissance est connaturalité.

C'est un point sur lequel insiste Luis de Llera dans le récent ouvrage qu'il consacre à María Zambrano, *La razón humilde* et qui mérite qu'on s'y arrête. Llera s'appuie du reste sur Maritain lui-même, plus spécifiquement sur la question de la connaturalité en tant que connaissance obtenue grâce à l'union ou l'inclination, ce qui revient à dire que l'intellect n'œuvre pas seul : « la connaturalité doit se comprendre comme un sentiment d'implication, d'émotion poétique, par lequel nous nous sentons entraînés vers la nature »²¹⁶ (Luis de Llera, 2009, 154). Voilà pourquoi, dans ce poème, il n'y a pas de

²¹⁶ « La connaturalidad debe entenderse como un sentimiento de implicación, de emoción poética, por el que nos sentimos arrastrados hacia la naturaleza. »

dichotomie – classique en philosophie – entre la pensée et le cœur, d’une part : serait-ce que pensée et sentiment s’identifient tout-à-fait (v. 2-4) ? D’autre part, nous retrouvons la première personne du pluriel, ce « nosotros » qui est signe (selon moi) de ce que le poète parle au nom de l’humanité, ou du moins qu’il cherche à rendre son propos universel. C’est que, dans le premier quatrain, la douleur intensifie la conscience, révélant ainsi dans le second le songe de l’âme au plus profond duquel se niche le dieu vaincu : si l’esprit est constitué et d’éléments matériels tels que le cœur ou le corps et d’éléments immatériels tels que la pensée ou l’âme, alors le « mystère » résiderait, en un sens, dans l’unité de la personne humaine, ce, quelles que soient les modalités du discours le revêtant (poétique, philosophique, religieux ou non-religieux). Nous nous trouvons ici aux antipodes du dualisme ayant longtemps prévalu en philosophie, et contre lequel, García Bacca, à sa manière, écrit une partie de son œuvre.

Cette descente au fond de soi-même s’apparente, particulièrement chez Bergamín et Zambrano, à la descente aux enfers représentant métaphoriquement l’expérience de la mort, expérience poétique par excellence dans *Fronteras infernales de la poesía* : le pouvoir du poète consiste moins à créer qu’à recréer, du moins selon la perspective chrétienne qui est celle de Bergamín et des Maritain, et que, dans une certaine mesure, García Bacca laïcise.

2^{ème} partie

ESPAÑA PEREGRINA », PAYSAGE DE DESIR DE L'EXIL REPUBLICAIN ESPAGNOL

« Peut-être un ordre terrestre stable ne peut-il être instauré que si l'homme garde une conscience aiguë de ce que l'on pourrait appeler sa condition itinérante. »

Gabriel MARCEL

Comme le relève bien Abellán, tant que la dictature franquiste est en place, le but des intellectuels républicains espagnols n'est autre que de préserver, en exil, la culture dans ce qu'elle a de plus universel. Par la suite, Faber montre que la culture n'est au fond qu'un pis-aller, l'exilé n'ayant aucun levier politique à faire valoir. L'historiographie a pris soin de relever le caractère essentialiste des écrits d'exil des intellectuels républicains touchant à l'Espagne authentique, par opposition à l'Espagne nationaliste. Penser cet « être espagnol » impliquerait l'évacuation de l'histoire, la démobilisation de l'intellectuel sur le plan politique. Mais la thèse de la dépendance des exilés républicains envers les gouvernements américains qui les accueillent, thèse que soutient Faber, ne suffit pas à expliquer, en soi, ce qu'on pourrait appeler l'activisme culturel des intellectuels républicains espagnols sur le long terme – même dans un contexte de lutte pour l'hégémonie en pleine Guerre froide, même dans une situation d'extrême vulnérabilité individuelle et collective. Cette Espagne authentique, qui puise dans le savoir du peuple, qui trouve son parachèvement dans l'avènement de la Seconde République, José Bergamín la baptise « España Peregrina ».

Bergamín écrit à Salinas, le 22 novembre 1940 : « de notre "Espagne pèlerine", il ne restera que le nom dont je l'ai baptisée, et non sans justesse me semble-t-il, car je crois qu'il y a, en effet, une authentique Espagne pèlerine par-dessus et par-dessous tout

cela »²¹⁷ (Bergamín, cité par Nigel Dennis, 2010, 21). Sans doute fait-il allusion à la notion d'« intrahistoria » d'Unamuno. Mais, continue Bergamín, cette Espagne pèlerine est une communauté de solitaires : « par là, je me ré-affirme dans ce que j'ai dit dans ma prime jeunesse, "il n'y a de solidarité possible qu'entre solitaires" » (Bergamín, cité par Nigel Dennis, 2010, 21). De fait, ainsi que le prévoit le madrilène, l'expression survit à la revue, réapparaissant à l'époque de la Transition, dans la bouche de García Bacca qui accorde plusieurs entretiens à la presse espagnole, notamment à Carlos Gurméndez de *El País*.

Si des études sérieuses existent sur la revue au titre éponyme, à commencer par celle de Francisco Caudet, l'historiographie, en revanche, n'a guère cherché à problématiser la notion d'« Espagne pèlerine », à l'instar des intellectuels républicains eux-mêmes. Comme s'il s'agissait d'une évidence... Mais qu'est-ce, au juste, que l'« Espagne pèlerine » ?

Sans prétendre à l'exhaustivité, j'ai synthétisé, d'abord sous la forme d'un tableau (**Document 1**) diachronique (1939-1992) et synchronique (par auteur), les titres d'ouvrages de Juan David García Bacca, José Bergamín, María Zambrano et Ferrater (cités par ordre d'« affinités électives ») mentionnant explicitement le « thème espagnol » sur une période de cinquante ans. Seuls figurent les ouvrages inédits avant leur première publication en exil. Ensuite, à l'aide d'une frise chronologique (**Document 2**), j'ai représenté la fréquence de parution de ces mêmes écrits. Les deux documents sont complémentaires.

²¹⁷ « De nuestra "España Peregrina" no va a quedar más que este nombre con el que yo lo bauticé, creo que acertadamente pues creo que hay, en efecto, una auténtica España Peregrina por encima y por debajo de todo eso. »

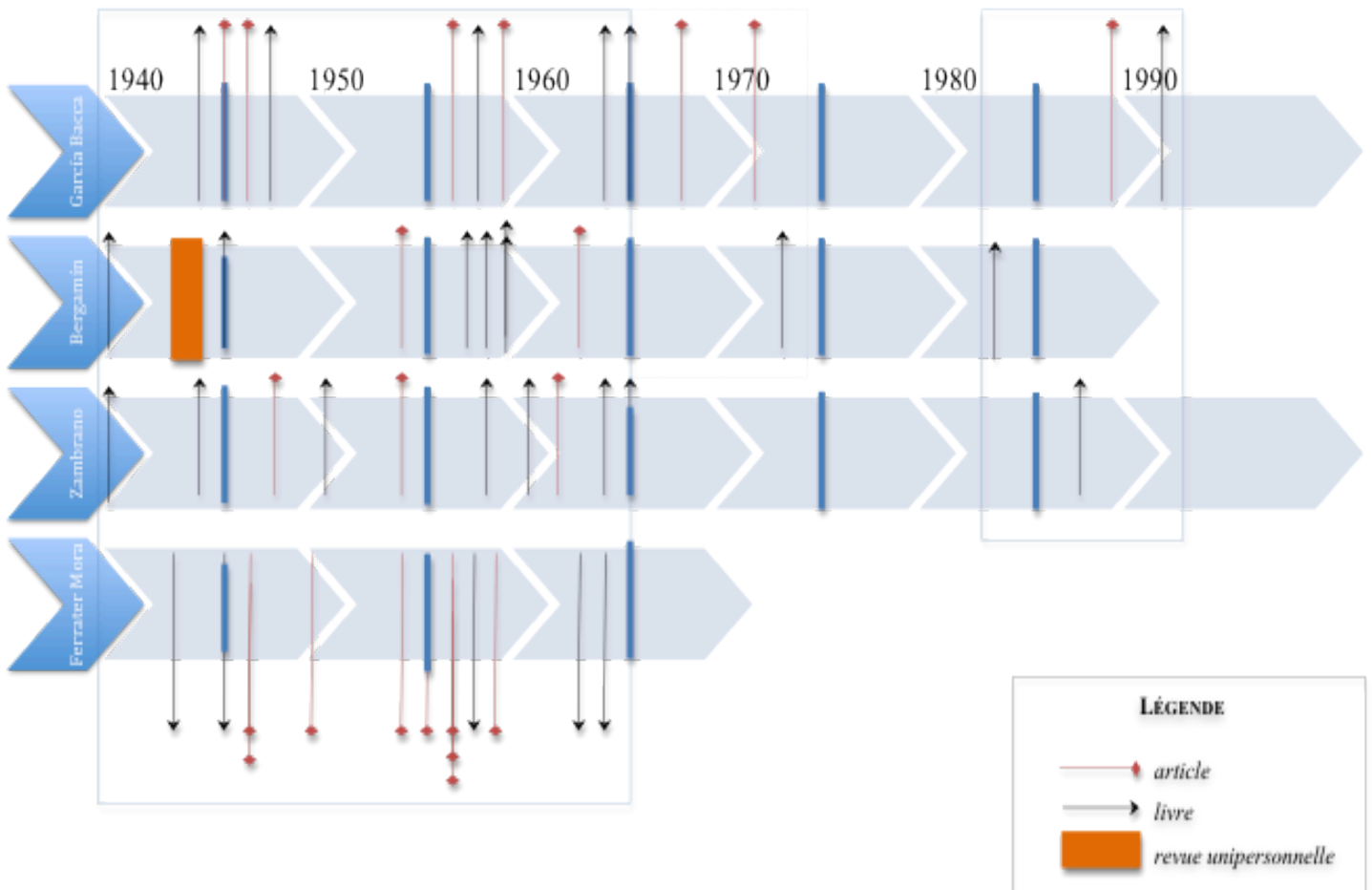
Document 1 Tableau des œuvres publiées autour du "thème espagnol" par décennie et par auteur

		JDGB	JB	MZ	FM
Titre	1930s		<i>Detrás de la cruz</i>	<i>Pensamiento y poesía</i>	
Lieu			Mexico	Mexico	
Date			1939	1939	
Titre		« Filosofar en universal y filosofar en español »		« Sobre Unamuno »	« Algunas cuestiones españolas »
Lieu		Bogota		<i>Nuestra España</i>	<i>Cuadernos Americanos</i> , México
Date		1945		La Habana, 1940	3. VI. 1945
Titre				« Le regard de Cervantes »	« Primera introducción al mundo hispánico »
Lieu				Paris	<i>Revista de las Indias</i>
Date				1948	1945
Titre	1940s				<i>España y Europa</i>
Lieu					Chili
Date					1942
Titre		<i>Filosofar en metáforas y parabras</i>	<i>El pasajero: peregrino español en América</i>	<i>El pensamiento vivo de Séneca</i>	<i>Cuestiones españolas</i>
Lieu		Mexico	Mexico	Mexico	Mexico
Date		1944	1943-1944	1944	1944
Titre		« El humanismo español »	<i>La voz apagada</i>		
Lieu		México	Mexico		
Date		1946	1945		
Titre		<i>Nueve grandes filósofos</i>			
Lieu		Venezuela			
Date		1947			
Titre					« Is there a Spanish philosophy? »
Lieu					Philadelphia
Date					1950
Titre		« Comentarios a "Hölderlin" »	« Unamuno el hereje »	« Don José »	« El mundo de Cervantes y nuestro mundo »
Lieu		Caracas	Caracas	Madrid	<i>La Torre</i> , Puerto Rico
Date		1956	<i>El Nacional</i> , 23. I. 1954	1954	juil-sept 1954
Titre	1950s	« Glosas filosóficas a unos versos de Antonio Machado »			« Ortega y la idea de sociedad »
Lieu		Medellín			<i>Insula, Madrid</i>
Date		1958			15. XI. 1955
Titre					« Ortega y el concepto de razón vital »
Lieu					<i>El Ciclón</i> , La Habana
Date					janvier 1956
Titre					« Ortega y la idea de vida humana »
Lieu					<i>Cuadernos</i>
Date					Février 1956

Titre				« Una fase en el pensamiento de Ortega : el objetivismo »
Lieu				Clavileño, Madrid
Date				Juil.-août, 1956
Titre			<i>Hacia un saber sobre el alma</i>	
Lieu			Buenos Aires	
Date			1950	
Titre	<i>Antropología filosófica contemporánea</i>	<i>La corteza de la letra</i>	<i>Persona y democracia</i>	<i>Ortega y Gasset: an outline...</i>
Lieu	Caracas	Buenos Aires		
Date	1957	1957	1958	1957
Lieu		<i>Lázaro, Don Juan y Segismundo</i>		
Date		Madrid		
		1959		
Titre		<i>Fronteras infernales de la poesía</i>		
Lieu				
Date		1959		
Titre				« Ortega y Gasset 1883-1953 »
Lieu				<i>Philosophy in the mid 20th century,</i>
Date				International Institute of Philosophy, Firenze 1960
Titre		« De una España Peregrina »	« La religión poética de Unamuno »	« Unamuno 1964 »
Lieu		Caracas		
Date		<i>El Nacional</i> , 30. IV 1963	1962	1964
Titre	« Kierkegaard y la filosofía española contemporánea »			
Lieu	Mexico			
Date	1967			
Titre	<i>Introducción literaria a la filosofía</i>		<i>La España de Galdós</i>	<i>Tres mundos: Cataluña, España,, Europa</i>
Lieu	Caracas		Madrid	Barcelona et Buenos Aires
Date	1964		1960	1963
Titre	<i>Humanismo teórico, ... según Marx</i>		<i>Spagna</i>	
Lieu	Mexico		Firenze	
Date	1965		1964	
Titre	<i>Invitación a filosofar según ... Antonio Machado</i>	<i>Beltenebros</i>	<i>España, sueño y verdad</i>	
Lieu			Madrid	
Date	1967	1969	1965	

<i>Titre</i>	1970s	« Sobre el sentido de la conciencia en la Celestina			
<i>Lieu</i>		Monterrey			
<i>Date</i>		1972			
<i>Titre</i>	1970s	<i>Ensayos</i>	<i>De una España peregrina</i>		
<i>Lieu</i>		Barcelona	Madrid		
<i>Date</i>		1970	1972		
<i>Titre</i>	1970s	<i>Ensayos y estudios</i>	<i>Calderón y cierra España</i>		
<i>Lieu</i>		Milan	Barcelona		
<i>Date</i>		1975	1972		
<i>Titre</i>	1980s	« Cómo Don Quijote salvaba su fe y su conciencia »			
<i>Lieu</i>		Barcelona			
<i>Date</i>		1989			
<i>Titre</i>	1980s			<i>Senderos</i>	
<i>Lieu</i>				Barcelona	
<i>Date</i>				1986	
<i>Titre</i>	1980s			<i>Delirio y destino</i>	
<i>Lieu</i>				Madrid	
<i>Date</i>				1987	
<i>Titre</i>	1990s	<i>Sobre el Quijote</i>			
<i>Lieu</i>		Barcelona			
<i>Date</i>		1991			
<i>Titre</i>	1990s	<i>Confesiones</i>			
<i>Lieu</i>		Barcelona			
<i>Date</i>		1991			

Document 2 Chronologie des parutions d'ouvrages sur le thème espagnol par auteur (1939-1992)



Quatre observations s'imposent à la lecture de ces deux documents :

1. La période où les publications sur le thème espagnol sont les plus fréquentes se situe entre 1939 et 1965. Cette période est suivie d'une période « muette » s'étalant sur environ une décennie, 1965-1977. La dernière période, située entre la fin des années soixante-dix jusqu'à la mort de García Bacca, se caractérise par une faible reprise du thème par María Zambrano et par García Bacca lui-même.
2. À partir des années cinquante, le thème espagnol tend à se concentrer autour de grandes figures tutélaires, classiques ou contemporaines.
3. Le nombre d'articles tend à être supérieur au nombre de livres publiés dans le cas des philosophes universitaires (García Bacca et Ferrater Mora). À l'inverse, les philosophes non-universitaires (Bergamín et Zambrano) tendent à publier davantage de livres que d'articles, ce qui curieusement ne semble pas ralentir la fréquence de publication.
4. Avant d'être repris dans des ouvrages, les articles sont souvent des écrits de circonstance, du moins leur parution tend-elle à coïncider avec d'importants événements littéraires ou philosophiques comme, par exemple, les hommages à Ortega, écrits dans un premier temps immédiatement après son décès et repris dans un second temps en vue de constituer un ouvrage plus volumineux. C'est une pratique particulièrement frappante chez Ferrater Mora dans les années cinquante.

Chapitre 1

PHILOSOPHIE DE L'EXIL ET « PEREGRINATION ». HOMO VIATOR REVISITE

« Si la notion d'exil a l'évidence d'une souffrance quotidienne, celle du royaume est beaucoup plus de l'ordre du balbutiement et de l'ambiguïté ; d'autant que – l'histoire d'hier et d'aujourd'hui nous l'apprend suffisamment – la royauté peut être synonyme de terreur et d'oppression. »

Jacques MADELAIN

Fui peregrino en mi patria
desde que nací.
Y lo fui en todos los tiempos
que en ella viví.

José BERGAMÍN

À mesure que perdure l'exil, les liens de la communauté intellectuelle de l'exil républicain se distendent, les anciennes amitiés s'enveniment, la distance géographique grandissant chaque fois davantage creuse un abîme de silence. Les désaccords, les tensions internes deviennent si évidents que José Bergamín parle, dans sa correspondance, des « camps de dispersion de l'exil républicain » (Nigel Dennis, communication inédite, 2008), reconnaissant par ces termes la victoire définitive de Franco sur la République :

[...] La victoire de Franco entraîne le démantèlement, la désagrégation – petit bout par petit bout, groupe par groupe – de ce qui a constitué l'impulsion réformatrice libérale et concertée, apparue en Espagne dans les premières décennies du siècle. Ces individus et ces groupes – ce secteur-là de la population – se dispersent sur toute la surface du globe de telle sorte que, jamais plus, il ne leur sera possible de se rassembler ou de se reconstruire. Jamais plus l'Espagne républicaine, en d'autres termes, ne sera entière. L'imaginaire de l'Espagne républicaine se définit par cette perte du tout – perte de la visée, de l'objectif commun, de la cohésion physique ²¹⁸ (Nigel Dennis, communication inédite, 2008).

²¹⁸ « Franco's victory brought with it the dismantlement, the disassembly – piece by piece, group by group – of what had constituted the concerted liberal reformist impulse that had emerged in Spain in the opening decades of the twentieth century. Those groups and individuals – that sector of the population – were ultimately scattered across the globe in such a way that they could never be reconstituted or reassembled ; Republican Spain, in other words, could never become whole again. The imaginary of

Paradoxalement, cet étirement de l'exil dans le temps favorise une réflexion inédite et marginale par rapport aux positions philosophiques dominantes, notamment sur le concept d'histoire : l'exilé est « à part » de l'humanité en ceci qu'il se trouve privé de la dimension essentielle de l'existence humaine, à savoir le temps. C'est par exemple le sens de la fameuse *Lettre sur l'exil* de María Zambrano. Or si l'exil permet une nouvelle approche de la tradition, s'il ouvre la voie à une *expérience* philosophique originale, la philosophie de l'exil ne donne pas lieu à un objet d'étude défini. Partant, il semble légitime de poser comme problématique le rapport de l'exilé à l'histoire : l'exil modifie-t-il le rapport à l'histoire des philosophes républicains à l'issue de la guerre civile ? La philosophie de l'exil républicain espagnol a-t-elle quelque chose d'une pensée politique, au sens où Hannah Arendt entend le terme, et si oui, laquelle ?

Au système référentiel, européen et espagnol, *a priori* peu adapté à la culture des pays d'accueil américains, s'ajoute la revendication d'ordre linguistique : l'espagnol *est* une langue philosophique, déclarent avec insistance García Bacca et Ferrater Mora. Pourtant, à l'échelle internationale, cette persistance à maintenir la langue espagnole comme langue d'expression – qui empêche la pensée de se diffuser au-delà du monde hispanophone – paraît au bout du compte contre-productive du point de vue stratégique et éditorial : en effet, comme le montre María Zambrano dans sa correspondance avec Ferrater Mora, encore inédite à ce jour, philosopher en espagnol, c'est se situer sciemment en marge des débats philosophiques.

A. *Homo viator* ou le pèlerinage comme motif littéraire

Loin d'être l'unique penseur contemporain à préférer la métaphore au concept, José Ortega y Gasset s'avère, en revanche, au même titre que Miguel de Unamuno et Xavier Zubiri, l'un des auteurs espagnols les plus appréciés par les historiens de la philosophie, bien que ceux-ci aient rarement le souci du style, qui devient pourtant une question de

Republican Spain would be irredeemably defined by that loss of wholeness – loss of focus, of common purpose, of physical cohesion. »

plus en plus prégnante à l'époque contemporaine²¹⁹. Il ne s'agit pas, pour l'heure, de s'interroger sur l'utilisation de la métaphore dans les écrits de José Bergamín, Juan David García Bacca et María Zambrano. Il s'agit d'établir dans le contexte de l'exil républicain espagnol la « valeur heuristique » de la métaphore du pèlerinage, ce, de manière à comprendre les possibles significations philosophiques de la notion d'« Espagne pèlerine ».

Dans *Persona. Le théâtre comme métaphore théorique de Socrate à Shakespeare* (2011), en partant de l'étymologie de la notion de personne ou *persona*, Guillaume Navaud revient dans la section introductive intitulée « Vers une métaphorologie » sur la place de la métaphore en philosophie. En effet, à la suite de Paul Ricœur, l'auteur établit une distinction entre l'usage rhétorique de la métaphore d'une part, et de sa valeur proprement philosophique de l'autre. Dans la mesure où la métaphore s'emploie à dire l'indicible, elle est bannie de la philosophie, qui n'a pour objet d'étude que l'objet dicible, la logique :

Qu'est-ce alors qui fait la force et la pertinence de cette métaphore²²⁰ ? Sans doute le fait que cette métaphore dit sur son objet (le comparé) quelque chose d'indicible de façon "propre", c'est-à-dire avec les seules ressources du lexique théorique traditionnel.

Un tel procédé va évidemment au rebours du discours philosophique dominant. Il est d'usage, au moins depuis Aristote, de considérer la métaphore comme une figure psychagogique qui contrevient à l'usage propre et scientifique du langage, lequel doit être la règle en philosophie. On retrouve le même anathème chez bien d'autres philosophes, même chez ceux qui ont parfois ou souvent recours à la métaphore comme Platon ou Hobbes. Mais la vraie question est de savoir si la pensée peut se décider de se priver des métaphores, explicites et implicites (Guillaume Navaud, 2011, 10-11).

Dans l'article de 1944 qu'il consacre à *El deslinde* d'Alfonso Reyes, Juan David García Bacca fait le même constat : depuis Aristote, la démarche philosophique, avec tout ce qu'elle exige en rigueur et en précision, n'admet pas la métaphore :

²¹⁹ Voir, par exemple, Jean-Louis Dumas et son *Histoire de la pensée* (1990). L'auteur s'appuie sur les études d'Alain Guy.

²²⁰ La métaphore en question est celle du drame de la vie, qualifiée plus loin de « métaphore absolue ».

[...] Déjà Aristote exigeait qu'on ne laisse pas chaque mot ou chaque ensemble de mots à l'état sémantique, mais qu'on les passe au plan apophantique, déclaratif et qui illumine ce que la chose est. Et, plus tard – sans même parler de Husserl – il est exigé qu'on use en philosophie de concepts clairs, distincts et adéquats, qui soient comme la peau même des choses, sans équivoque possible, proche de ce que les choses sont, puisque la connaissance philosophique prétend s'identifier intentionnellement avec ce qui est²²¹ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 276).

En d'autres termes, le canon philosophique classique apparaît caduc en raison de sa rigidité formelle.

Jacques Derrida, continue Navaud, dans *La mythologie blanche* qualifie cette opération de « blanchiment » des métaphores en concepts (2011, 11). Et l'auteur d'ajouter : « l'usage purement conceptuel des mots témoigne de l'usure de la métaphore, puisque le sens métaphorique d'origine s'efface peu à peu. Mais il est aussi, chez Derrida, un usage abusif et même usuraire : la métaphore d'origine est en quelque sorte démonétisée par l'usage métaphysique et conceptuel qui en est fait » (Navaud, 2011, 11). Selon Navaud, Derrida invite à dresser l'inventaire et la généalogie des métaphores effacées ; cette démarche serait analogue à l'entreprise d'un contemporain de Derrida, Hans Blumenberg, qui se consacre à l'histoire des métaphores (2011, 11).

Navaud emprunte au philosophe Blumenberg le terme de « métaphorologie » : il s'agit de faire non pas l'histoire des métaphores en philosophie, mais une histoire des métaphores philosophiques, citant, avec « le drame du monde », celle du monde-livre. Autrement dit, il faut distinguer entre, d'une part, les métaphores absolues – ou métaphores heuristiques, « celles auxquelles il est impossible de substituer un discours propre » – et, d'autre part, les métaphores illustratives ou explicatives qui « viennent combler une lacune dans le discours conceptuel et le relayer de façon inconceptuelle » (Navaud, 2011, 12).

²²¹ « Ya Aristóteles exigía que toda palabra y conjunto de ellas no se quedase en estado semántico, de señalamiento, sino que pasase al apofántico, al declarativo e iluminador de lo que la cosa es. Y en la filosofía posterior, no digamos Husserl, pedirá servirse en filosofía de conceptos claros, distintos y adecuados, de conceptos que sean como la piel misma de las cosas, sin equívoco posible, a proximidad mínima de lo que las cosas son, ya que todo conocimiento filosófico pretende identificarse intencionalmente con lo que la cosa es. »

C'est précisément la métaphore du monde-livre qui est à l'origine de l'analogie de l'homme-pèlerin, comme l'explique George Hugo Tucker, qui évoque avec Paul J. Smith, grand critique du *Quart Livre* de Rabelais, « cette relation fondamentale du point de vue de l'équivalence conceptuelle et culturelle entre le monde-en-tant-que-texte et le livre-en-tant-que-texte »²²² (George Hugo Tucker, 2003, 2-3).

Je répondrais au problème soulevé par Navaud à la fin du passage cité par une observation d'André Tosel sur la situation de la philosophie face à la poésie, à l'époque contemporaine : « le vingtième siècle est aussi le siècle de la poésie entendue comme recours pour la philosophie, comme manifestation du pouvoir de la parole » (André Tosel, 2004, 1). Si « le vingtième siècle est le siècle de l'affirmation des rationalités scientifiques et celui de la crise de la raison philosophique », les philosophes, dans un autre mouvement, tendent à explorer d'autres formes d'expression de l'être comme, notamment, la poésie : « la question du langage et des langues est au croisement de ces deux mouvement en sens inverse » (André Tosel, 2004, 1).

Ce « philosopher poétisant » ou « poétiser philosophant » s'inscrit dans une problématique bien définie, celle de « l'épuisement de la métaphysique » (André Tosel, 2004, 1) et caractérise l'existentialisme, celui de Martin Heidegger surtout – très apprécié des philosophes de l'exil républicain, qui ne renoncent pas pour autant à la métaphysique. Dans la pensée espagnole contemporaine, Unamuno, reconnu comme l'un des pères de l'existentialisme, dit du philosophe et du poète qu'ils sont frères jumeaux. À sa suite, García Bacca prône la réconciliation entre ces deux formes d'expression de l'être à travers l'emploi de la métaphore, en particulier celle de la marche, aux résonances machadiennes explicites ; il a en vue de créer un nouveau type de philosophie – ou de poésie (ce qui revient au même).

Dans *Marcher. Une philosophie* (2009), Frédéric Gros décrit les trois expériences de liberté qui s'offrent au marcheur, avant d'évoquer les philosophes-marcheurs, poètes-pèlerins tels que Nietzsche, Rimbaud, Thoreau, Rousseau, pour ensuite relier la marche

²²² « [...] This fundamental relation in terms of a conceptual and cultural equivalence between world-as-text and book-as-text. »

à la quête religieuse (à travers l'idée du pèlerinage) et, enfin, à la revendication politique.

En marchant, l'expérience de liberté se fait chaque fois plus intense et plus absolue : la première, liberté suspensive, consiste à « se délester du fardeau des soucis, oublier un temps ses affaires » (Gros, 2009, 11) : c'est la marche du flâneur. La deuxième est volontaire, voire « volontariste », en ceci « qu'il faut provoquer les ruptures », à la manière d'un Jack Kerouac ou d'un Gary Snyder : « marcher finit par réveiller en nous cette part rebelle, archaïque » (Gros, 2009, 15). La troisième, « l'ultime liberté », est plus rare, écrit le philosophe. Et de renvoyer à l'indianiste Hans Zimmer, spécialiste de la philosophie hindoue : la dernière étape du chemin de la vie du sage est celle, précisément, du pèlerin, où le détachement du monde est parfait. María Zambrano pourrait faire sienne cette maxime : « comme on voit dans les *Carnets de pèlerinage* de Swami Ramdas, c'est au moment où on renonce à tout que tout est donné, à profusion. Tout, c'est-à-dire l'intensité même de la présence » (Gros, 2009, 18).

S'il est un philosophe qui a porté la marche à hauteur de la philosophie (et inversement), c'est bien Nietzsche. C'est avec cette figure que Gros initie son parcours méditatif. Qu'il soit question de traverser des forêts ou gravir des sommets, Nietzsche n'entreprend pas une marche quelconque ; chez lui, la pensée est ascensionnelle, toujours tendue et ne vise qu'une chose : « aller toujours plus loin, toujours plus haut » (Gros, 2009, 37).

La filiation nietzschéenne de Bergamín a été mise en évidence par d'éminents spécialistes, notamment du point de vue stylistique ou formel²²³. Ce qui importe de relever ici, ce sont les affinités proprement philosophiques qui se trouvent comme en amont de la composition : cela apparaît clairement si on rapproche les propos de Gros aux « idées-lièvres » de Bergamín.

S'appuyant sur les écrits de Nietzsche à l'époque où celui-ci découvre Sils-Maria, puis l'Italie, Gros distingue les livres d'érudition, comparés à des oies qu'on gaverait de

²²³ Sur les aphorismes ou l'« écriture fragmentaire » de Bergamín, voir, entre autres, Nigel Dennis et Jean-Michel Mendiboure.

citations, du véritable livre de pensées, qui recueille les écrits de celui qui pense en marchant. L'écriture et la marche sont parfaitement liées dans un même mouvement de composition, toujours libérateur :

Celui qui compose en marchant est au contraire libre d'attaches [...]. C'est une pensée qui naît d'un mouvement, d'un élan. On y ressent l'élasticité du corps, le mouvement de la danse. [...] Penser la chose même, sans le brouillage, le brouillard, le barrage, la douane de la culture et de la tradition. Ce ne seront point de longues démonstrations suivies, mais des pensées légères et profondes. Le pari, c'est bien cela : plus une pensée est légère, plus elle s'élève, et devient profonde parce qu'à la verticale, vertigineusement, des marais épais des convictions, de l'opinion, des savoirs institués (Gros, 2009, 33-34).

La pensée s'élève, continue l'auteur, parce qu'elle ne touche plus qu'à l'essentiel – le temps qui passe, plus que jamais présent. Pourtant, Bergamín, dans son premier recueil d'aphorismes, *El cohete y la estrella*, qui relève lui aussi l'affinité entre la danse et la légèreté, accuse Nietzsche d'immobilité : « Nietzsche, avec un critère de danseur, trouvait légitime de juger la musique avec les pieds ; mais il se trompait doublement, en tant que musicien et en tant que danseur car il demeurait assis »²²⁴ (Bergamín, 2005, 235). Il peut certes paraître paradoxal de juger la musique avec les pieds ; après tout, la musique s'écoute : c'est une tension intellectuelle ; pour Aristote, l'ouïe est avec la vue l'un des sens nobles dont l'homme est doté. À y regarder de plus près, Bergamín vise moins l'assertion du philosophe que sa position *physique*, qu'il imagine, à tort, fixe.

Nietzsche, indique Gros, fait l'éloge du pied : toute musique est invitation à la légèreté ; si la musique énerve le pied, c'est mauvais signe. Le marcheur entre, pour ainsi dire, « en sympathie » avec le monde (Gros, 2009, 82). Son pied se fait léger ; Zarathoustra ne marche plus, il danse. Et de citer le dernier Nietzsche, exécrant la musique de Wagner, qu'il admirait tant jadis : « dès que cette musique agit sur moi, je ressens aussitôt de la difficulté à respirer : mon pied s'énerve et se révolte ; c'est qu'il voudrait pouvoir marquer la cadence, danser, marcher – c'est qu'il réclame de la

²²⁴ « Nietzsche, con un criterio de bailarín, encontraba legítimo juzgar la música con los pies ; pero se equivocaba doblemente, como músico y como bailarín, porque permanecía sentado. »

musique surtout l'ivresse de bien marcher » (Nietzsche cité par Gros, 2009, 35). Peut-être Bergamín, qui fait sienne la maxime de Lope, « las artes hice mágicas volando », aspire-t-il à davantage de légèreté encore²²⁵ ? C'est, en tout cas, la devise de la compagnie de théâtre qu'il fonde à Mexico en 1940, La Paloma Azul.

Selon Gros, c'est encore en marchant que Rousseau aurait imaginé le « bon sauvage » : « là, marchant tout le jour, Rousseau conçoit le projet fou de retrouver – en lui *homo viator*, l'homme qui marche – l'homme naturel, non défiguré par la culture, l'éducation, les arts ». À cette époque, Rousseau a quarante ans ; il a en tête de rédiger *Sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Bergamín s'intéresse également aux *Rêveries* du promeneur solitaire, à ces promenades de vieillesse, où Rousseau, la soixantaine, chassé de partout, est devenu le proscrit. Voilà qui n'est pas sans rappeler sa propre situation, lui aussi parvenu au crépuscule de sa vie, condamné à un double exil et sentant chaque fois davantage le poids des années et la valeur du temps qui passe : « se promener, c'est sentir dans sa permanence la volupté de ce qui passe. C'est goûter le fugitif passage lui-même »²²⁶ (Bergamín, 1974, 100).

Marcher ou philosopher, en somme, Bergamín et Gros s'accorderaient sans doute à dire que c'est un jeu d'enfant : dans un aphorisme fameux de la *Cabeza a pájaros*, le premier oppose l'émerveillement – attitude propre de l'enfant et du poète – au savoir ou, plus exactement, à ce moment précis où l'étonnement cesse d'être lui-même pour faire place au savoir « alphabétisé » : « le Diable sait, mais c'est plutôt parce qu'il est vieux que parce que c'est le Diable. C'est du pareil au même. Car, devenu le Diable, il a su : et il a commencé à vieillir »²²⁷ (2005, 258). Le second affirme que, pour marcher,

²²⁵ C'est le sens d'un autre aphorisme « musical » de *El cohete y la estrella* : « – Donc, vous me conseillez d'écouter sans tendre l'oreille ? – Exactement, avec la plus profonde attention ». (« ¿ Entonces usted me aconseja oír la música como quien oye llover ? – Exactamente : con la más profunda atención. »)

²²⁶ « Pasear es sentir como permanente la voluptuosidad de lo pasajero. Es paladear el paso mismo fugitivo. »

²²⁷ Ma traduction. « Más sabe el Diablo por viejo que por Diablo. Lo mismo da. Porque cuando empezó a ser Diablo empezó a saber : y empezó a envejecer. »

« je n’ai besoin pour cela d’aucune expérience, d’aucune compétence » (Gros, 2009, 116).

Par ailleurs, Frédéric Gros, oppose le pèlerinage, marche codifiée, aux errances solitaires des différentes figures philosophiques et poétiques évoquées dans son ouvrage. Il rappelle l’étymologie du terme : « le premier sens de *peregrinus*, c’est l’étranger, l’exilé. Le pèlerin n’est pas, primitivement, celui qui se rend quelque part (Rome, Jérusalem, etc.), mais d’abord celui qui *n’est pas chez lui là où il marche* » (Gros, 2009, 149). Dans *Canto Rodado*, les vers qui suivent allient les deux sens de « pèlerinage », qui est à la fois errance et itinéraire :

Peregrino peregrinar
fuera de todos los caminos
y sin saber a dónde andar.

Les républicains avaient-ils conscience du paradoxe inhérent à l’expression même qui, en exil, les nomme et les rebaptise ? En devenant des « Espagnols pèlerins », ils inscrivent, en un sens, la condition exilique au sein de leur pensée et, pourrait-on ajouter, leur destin. Nigel Dennis remarque que l’expression « *España Peregrina* » est assimilée à la terminologie courante depuis plusieurs générations par des universitaires traitant du sujet, – qui plus est, de nationalités différentes – sans que personne ne se soit arrêté sur sa ou ses possibles significations²²⁸ (Nigel Dennis, communication inédite, 2008) :

Dans les termes de Bergamín – et que, consciemment ou inconsciemment, nous avons assimilés lorsque nous employons l’expression en question – “*España Peregrina*” signale une réalité nationale séparée et parallèle. Qui, par opposition à l’Espagne de Franco – un artifice, une fabrication – est légitime et authentique mais qui existe hors des limites du territoire. Bannie de force et en mouvement (presque perpétuel), elle est contrainte d’entreprendre un pèlerinage figuratif. “*España Peregrina*” représente, par conséquent, une “communauté imaginée” d’individus partageant une même disposition d’esprit, unis par un passé commun

²²⁸ « It’s a phrase that has been assimilated into the standard terminology – used by several generations, of different nationalities – to discuss this subject, though to the best of my knowledge nobody has actually dwelt on its possible meaning or meanings. »

(une foi commune), un ennemi commun et des aspirations convergentes pour le futur. C'est, en somme, une communauté construite symboliquement qui existe moins en tant que réalité géographique définie qu'en tant qu'alternative défiante mais pour autant réelle, comparée à l'ersatz de pays qui s'est emparé du territoire national et qui a défiguré l'identité collective authentique du peuple espagnol²²⁹ (Nigel Dennis, communication inédite, 2008).

À l'instar du *peregrinus* séparé de son esprit, l'« Espagne pèlerine » serait telle l'âme de l'Espagne exilée de son point d'ancrage terrestre ; comme dans le motif renaissant de l'*homo viator*, elle n'aspirerait qu'à revenir à l'endroit qui seul lui servirait de véritable havre de paix : la terre espagnole.

En outre, Nigel Dennis relève l'esprit combatif des républicains espagnols dans la première étape de l'exil, avant d'observer que, le temps passant, c'est moins la destination que la marche qui importe : la prolongation de l'exil octroie au statut du pèlerin une « nouvelle puissance d'expression », que Bergamín a rapidement saisie. Puissance expressive qui l'incite, dans un premier temps, à créer la revue unipersonnelle intitulée *El pasajero. Peregrino español en América*, pour ensuite l'exploiter dans sa poésie de maturité. Et Nigel Dennis de conclure ce point en ces termes : Bergamín est l'un des premiers intellectuels réfugiés à donner à l'exil une dimension philosophique (Nigel Dennis, communication inédite, 2008).

Dans *Los bienaventurados*, María Zambrano trace le seuil entre le dé-paysement (ou « destierro ») et de l'exil proprement dit. Le poème *Ser de Sansueña*, de Luis Cernuda, cristallise le moment où le dé-paysement se termine et où commence l'exil : c'est « un instant unique, sans séparation, comme dans les tragédies quand se réalise prodigieusement cette impossible révélation d'un instant unique dans plusieurs de ses

²²⁹ « In the terms posited by Bergamín – and which consciously or unconsciously we have assimilated when using the expression – “España peregrina” signals a separate, parallel national reality : one that in opposition to Franco’s artificially engineered nationalist Spain, is legitimate and genuine but which exists extraterritorially – banished by force and set in motion (perpetual motion in a sense), obliged to undertake a figurative pilgrimage. *España Peregrina* comes to represent, therefore, an “imagined community” of like-minded individuals, bound together by a shared past (a shared faith), a common enemy and convergent aspirations for the future. It amounts to a symbolically constructed community that exists not so much as a definable geographical reality but rather as a defiant though nonetheless real alternative to the simulacrum of the country which had taken possession of national territory and disfigured the genuine collective identity of the Spanish people. »

aspects ou dimensions »²³⁰ (María Zambrano, 2004d, 32). L'exilé, le pèlerin, est un étranger absolu au temps, à l'histoire, ce qui fait qu'il se situe entre la vie et la mort : « se maintenir sur ce fil, telle est la première exigence à laquelle l'exilé doit faire face »²³¹ (María Zambrano, 2004d, 32). Par ricochet, cet entre-deux dans lequel se situe l'exilé fait de lui l'herméneute de l'histoire : « pérégrination entre les entrailles dispersées d'une histoire tragique. Des nœuds multiples, l'obscurité et quelque chose de plus grave : l'identité qui réclame d'être secourue. Et tout secours a son prix »²³² (María Zambrano, 2004d, 32). Dans l'aparté suivant, Zambrano identifie explicitement l'exilé à l'étranger dans la mesure où celui-ci, dépourvu de vision dans l'immédiat, est objet du regard des autres qui se refuse à la compréhension et, par suite, à la connaissance. Autrement dit, l'exilé est l'altérité par excellence : « l'exilé est objet du regard plutôt que de connaissance. À l'objet de connaissance s'oppose l'objet de vision, ce qui revient à dire, de scandale »²³³ (María Zambrano, 2004d, 33). Cette altérité insurmontable tient au fait que l'exilé est celui qui *sort*, par opposition à celui qui demeure dans sa maison et dans sa patrie. Dans le meilleur des cas, dit Zambrano, l'exilé à travers ses pérégrinations peut révéler une intimité si secrète que « le non-exilé, celui qui est *chez lui*, sentait sans le voir, tout en en sentant la nécessité »²³⁴ (María Zambrano, 2004d, 33). Il regarde et se tait, car pour lui le silence est un refuge ; il propose de voir pour être vu. Paradoxalement, ce discours muet émane de l'être tout entier de l'exilé entrant définitivement dans l'exil. L'étape suivante consiste à reprendre la parole et *dire* sa condition en tant qu'exilé, condition universelle parce que radicalement humaine.

Selon Jacques Madelain, la primauté de la marche constitue, précisément, en littérature comme en poésie (ou en philosophie), une conception archétypale de la

²³⁰ « Un instante único, sin separación, al modo como en las tragedias se realiza prodigiosamente este imposible dar un instante único en varias de sus vertientes o dimensiones. »

²³¹ « Sostenerse en ese filo es la primera exigencia que al exiliado se le presenta como ineludible. »

²³² « Peregrinación entre las entrañas esparcidas de una historia trágica. Nudos múltiples, oscuridad y algo más grave : la identidad que reclama rescate. Y todo rescate tiene un precio. »

²³³ « El exiliado es objeto de mirada antes que de conocimiento. Al objeto de conocimiento se contraponen el objeto de visión, que es tanto como decir de escándalo. »

²³⁴ « El no exiliado, el que está en su casa, sentía sin ver necesítandolo tanto. »

quête : « la marche elle-même est un début de définition de ce vers quoi on marche, comme l'union des chercheurs le détermine encore » (Jacques Madelain, 1983, 145). Si l'homme du vingtième siècle demeure un pèlerin sur terre, quelle est, au juste, sa quête ? Celle-ci est-elle encore d'ordre « spirituel » ? La réponse se trouve, à n'en pas douter, dans le rapport de l'écriture à l'exil, le rapport particulier qu'entretient chaque écrivain – philosophe, poète ou musicien – dans l'acte qu'il définit et qui le redéfinit chaque jour : une interrogation prolongée dans la lecture elle-même, et pas seulement dans l'exil comme le prétend Abellán. En effet, l'existence humaine, assimilée au voyage erratique, est un retour ou un désir de retour (George Hugo Tucker, 2003, 54) ; de la même façon, l'écriture, acte réflexif par excellence, peut, elle aussi, être associée au retour, à un retour sur soi.

La création littéraire est aussi méditation, ou médiation philosophique. Henry Corbin parle, en ce sens, d'écriture spéculaire, qui réfléchit un universel au-delà (universel transcendant) ou en deçà (universel immanent) du particulier. María Zambrano qui, dans les œuvres de sa maturité, se rapproche de la pensée aurorale, celle de l'Orient, capte les « signes » qu'une transcendance laisserait à l'homme sur son bref passage. Ce n'est pas un hasard si, à la dernière époque de sa vie, comme cela a été si souvent signalé, la philosophe andalouse reconnaît en Louis Massignon son maître.

1. L'exil « comme constante et comme catégorie »

Dans la perspective anthropologique de José Luis Abellán, il existe des hommes qui portent en leur être intime la migration, qui héritent du nomadisme millénaire de l'humanité, à l'instar de María Zambrano, la « dame pèlerine », la « philosophe errante »²³⁵, ou encore, de la fratrie Gaos ; le sédentarisme, précise l'auteur dans *El exilio como constante y como categoría*, n'est qu'un phénomène séculaire. L'exil serait d'abord une constante *historique* ; catégorie *culturelle* ensuite :

²³⁵ Rogelio Blanco rappelle les divers surnoms de la philosophe andalouse au début de son ouvrage intitulé, précisément, *La dama peregrina*.

La réitération des exils est une constante de l'histoire de l'Espagne au moment où l'État moderne se constitue avec le mariage de Ferdinand d'Aragon et Isabelle de Castille en 1469, qui entraîne peu de temps après – en 1492 – l'expulsion des juifs. Le phénomène se répète ensuite aux XVI^{ème}, XVII^{ème}, XVIII^{ème}, XIX^{ème} et XX^{ème} siècles²³⁶ (Abellán, 2001, 17).

L'Espagne, d'une part, se constituerait en tant qu'État moderne à travers l'institutionnalisation de l'expulsion²³⁷, d'abord religieuse (XV^{ème} – XIX^{ème}) puis, plus récemment, politique (fin XIX^{ème} – XX^{ème}) ; d'autre part, la culture espagnole, en s'« expatriant » outre-Atlantique, se reconnaît elle-même comme proprement universelle (Abellán, 2001, 17) ou comme culture planétaire (Abellán, 2001, 79). L'exil serait l'expression de la liberté quand la guerre civile (en l'occurrence, celle de 1939) se termine en dictature (Abellán, 2001, 61). Ces généralisations seront reprises et déployées dans toutes leurs variantes possibles par l'historiographie de l'exil républicain en général et par la critique zambranienne en particulier – si on songe, par exemple, à Mercedes Gómez Blesa, ou encore à l'ouvrage collectif récent, édité par Sánchez Cuervo, Sánchez Andrés et Sánchez Díaz, *María Zambrano, pensamiento y exilio* (2010). Aussi la tentation de verser dans le « biographisme »²³⁸, d'interpréter l'œuvre philosophique à l'aune de la vie de l'auteur est-elle grande.

Ainsi, se prévalant de l'ouvrage *Los bienaventurados* de Zambrano, Abellán situe sa démarche dans le cadre d'une « anthropologie culturelle » où le « déracinement » (« desgarro ») constitue une « catégorie ». Le déracinement comporte diverses modalités existentielles, à savoir, le « réfugié » (« refugiado »), le « dé-paysé » (« desterrado ») et l'« exilé » (« exiliado »). À ces trois variantes correspondent trois archétypes : le réfugié par excellence, incarné par José Gaos ; le dé-paysé (Abellán, 2001, 46-48), par Ortega y Gasset (Abellán, 2001, 49-52) ; l'exilé, enfin, par

²³⁶ « La reiteración de exilios es una constante de la historia de España desde el momento mismo en que se constituye el Estado moderno con la unión de Fernando de Aragón e Isabel de Castilla en 1469, produciéndose al poco tiempo – 1492 – la expulsión de los judíos. »

²³⁷ Mario Sznajder et Luis Roninger (2009, 11) dans le cas de l'exil politique en Amérique latine, parlent de « mécanisme d'exclusion institutionnelle. »

²³⁸ Je trouve l'expression entre guillemets sous la plume de José-Luis Díaz, dans un article sur Sainte-Beuve (2000).

María Zambrano elle-même (Abellán, 2001, 52-57). Le déracinement, en tant qu'expérience de l'exil, s'échelonne selon deux pôles opposés, le réfugié formant l'extrême positif et l'exilé, l'extrême négatif. Cette expérience est entendue comme capacité d'adaptation à une situation qui, quoique forcée, offre de nouvelles opportunités tant sur le plan professionnel que personnel – on reconnaît là l'influence de Gaos. Moins l'expérience est positive, plus l'itinérance, ou l'errance, est grande. La situation médiane est celle du réfugié ou « transterrado ». Le « transtierro » se présente ainsi comme un concept viable et parfaitement fondé (philosophiquement s'entend). En outre, il permet de saisir exactement *la dimension proprement hispanique* du débarquement des intellectuels républicains espagnols. L'universalisme hispanique tend à être utopique, la société est un idéal de justice et de liberté.

La « redécouverte de l'Amérique » n'a, sous la plume d'Abellán, rien d'une fiction ni d'un stratagème rhétorique. Ainsi, situé au niveau de l'interprétation historique, le « transtierro » devient conciliable avec l'« exil » zambranien, dans la mesure où celui-ci – défini comme traumatisme, un « déracinement de l'âme » (« desgarramiento del alma ») – ressortirait de l'ordre psychologique. L'auteur affirme ainsi : « María Zambrano vit [ce traumatisme] profondément, en faisant des remarques intéressantes sur les différentes façons d'assumer ce “déracinement” »²³⁹ (Abellán, 2001, 46).

Plus loin, Abellán introduit une figure absente des écrits de Zambrano, celle du pèlerin. Dit sans ambages, l'exil est une expérience mystique (Abellán, 2001, 54). Cette forme particulière de l'errance s'exprime littérairement à travers le roman picaresque et le roman de chevalerie, symbolisée par le personnage de Don Quichotte (Abellán, 61-62) :

Pour María Zambrano, l'« exilé » par antonomase constitue une figure propre du « déracinement », en ce qu'elle en assumerait même les conséquences ultimes. Dans cette figure, le pèlerin transforme le pèlerinage en un destin ultime et

²³⁹ « María Zambrano lo vivió profundamente, haciendo interesantes reflexiones sobre el distinto modo de asumir este “desgarro”. »

radical, au moyen duquel se produit la révélation d'une dimension essentielle de la vie humaine²⁴⁰.

Seul l'existentialisme, affirme Abellán, a pu légitimer philosophiquement ces « profondes intuitions littéraires et religieuses » en se référant au *Sein und Zeit* (*Être et temps*) de Heidegger, ouvrage dans lequel la vieille intuition religieuse apparaît sous la catégorie existentielle de déjection ou dérilection : « nous sommes face au fait radical de toute vie humaine qui, comme tel, conditionne son existence, faisant de l'homme un pèlerin sur terre, et de l'exil, une catégorie philosophique définissant la nature humaine »²⁴¹ (Abellán, 2001, 63).

La métaphore est assurément séduisante, et Abellán a raison de s'en emparer. Néanmoins, il est à mon sens incorrect d'affirmer que l'exil est la raison d'être de María Zambrano, philosophe. L'exil constitue *aussi* un motif philosophico-littéraire, s'inscrivant ainsi dans la tradition philosophique de l'exil déjà signalée avec Huguette Dufresnois et Christian Miquel (1996).

2. *Homo viator* comme « métaphore absolue » de l'exil républicain espagnol

Traditionnellement, chez ce « philosophe-pèlerin qu'est *homo viator* »²⁴², le voyage géographique et la quête spirituelle sont indissociables (George Hugo Tucker, 2003, 118). Mieux : cette quête, qui est voyage, se cristallise dans l'écriture même. Comme le suggère Jacques Madelain dans *L'errance et l'itinéraire*, l'écriture serait, pour ainsi dire, la puissance de nomadisation dont la vertu est précisément de rendre fluides les lieux communs les plus figés, les expressions les plus galvaudées :

²⁴⁰ « Para María Zambrano el “exiliado” por antonomasia constituye una figura propia del “desgarro” consistente en asumir éste hasta sus últimas consecuencias. En esta figura del peregrino, convierte el peregrinar en un destino último y radical, a través del cual se produce la revelación de una dimensión esencial de la vida humana. »

²⁴¹ « Estamos ante el hecho radical de toda vida humana y que, como tal, condiciona su existencia, haciendo del hombre un peregrino en la tierra y del exilio una categoría filosófica definitoria de la naturaleza humana. »

²⁴² « The *geographical* journey and the *spiritual* quest of the “philosopher”-“pilgrim” that is *homo viator*. »

La création littéraire est souvent investigation de l'espace intérieur : l'intelligence, la sensibilité, l'émotion nomadisent des terres fertiles aux steppes arides, du bien-être familial à l'étrangeté déroutante. Les esprits exigeants ne s'accommodent pas de la somnolence sédentaire et, percevant leur existence comme une migration incessante, ils s'aventurent dans des pérégrinations dont les mots sont à la fois des obstacles et des adjuvants (Jacques Madelain, 1983, 58).

Les affinités que présentent des œuvres telles que *Claros del bosque*, *Notas del método* ou encore *De la aurora* avec des écrivains maghrébins de langue française comme Mohammed Dib dans *Le talisman*, tant dans la reprise du thème du voyage que dans le retour à la parole originelle sont éclairantes : elles rappellent le programme de la « raison poétique » tel que Zambrano le définit dans une lettre (souvent citée par la critique) à Rafael Dieste, celle du 7 Novembre 1944, où la philosophe compare la raison poétique à une goutte d'huile se répandant avec douceur sur le monde (par exemple, Moreno Sanz, in Beneyto et González Fuentes, 2004, 24) :

Quelque chose qui soit raison, mais plus ample, quelque chose qui se répande aussi dans les entrailles comme une goutte d'huile qui apaise et adoucit, une goutte de bonheur. La raison poétique, c'est ce que je suis venue trouver. Et elle, elle n'est pas comme l'autre, elle a, elle doit avoir plusieurs formes, la même sans doute mais dans des genres différents²⁴³.

Jacques Madelain écrit à propos de Dib :

Les personnages de Dib sont plus que d'autres avides de déchiffrer les signes qui se donnent à eux, de lire, tels qu'ils devraient l'être, les mots d'une inscription aussi bien que le regard d'un homme, qu'un ciel étoilé, qu'une ville vivante, puisque le monde lui-même se prêterait à une lecture cosmique. *Le talisman* dit la recherche du "premier mot" qui "englobera tous les autres et leur redonnera à tous naissance" (p. 48), la recherche d'une "langue située au-delà de toutes les langues et qui les rendrait, si elle était connue, toutes inutiles" (Jacques Madelain, 1983, 136).

Voir le monde comme un livre à déchiffrer, prêt à livrer ses secrets pour peu que l'on sache regarder, tel est bien le propre du pèlerin.

²⁴³ « Algo que sea razón, pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad. Razón poética... es lo que vengo buscando. Y ella no es como la otra, tiene, ha de tener muchas formas, será la misma en géneros distintos. »

Lors de son séjour à Porto Rico, María Zambrano, dans un article du 2 décembre 1964 paru dans *Semana* et intitulé « Los símbolos y su función », évoque la « condition poétique de la vie » révélée par les symboles : « la reconnaissance des symboles restitue à la vie humaine et à la vie en général son caractère poétique. La condition poétique est inhérente à la vie ; nul besoin de lui ajouter quoi que ce soit. Une fois encore, et avec bonheur, elle est parvenue à se frayer un chemin, à se faire connaître »²⁴⁴ (María Zambrano, 2003, 120). À l'instar de Bergamín dans *Fronteras infernales de la poesía*, le poète, nouvel Orphée, doit descendre aux enfers, faire de son vivant l'expérience de la mort pour accéder à l'authentique réalité. Remonté à la surface, il est voué à ne devenir que l'ombre de lui-même, une ombre condamnée à l'errance. Chez García Bacca, l'enjeu est le même qui consiste à vaincre la mort, mais seule la technique permet d'annuler la condition mortelle de l'homme : ce que le croyant appellerait « espérance », le philosophe basque le nomme faculté de « surhumanisation », par laquelle l'homme ne doit sa transcendance qu'à lui-même.

S'il est vrai que la pensée des philosophes de l'exil républicain espagnol peut, dans certains cas, s'apprécier philosophiquement selon le motif de l'« homo viator », c'est à condition de reconnaître la part de littéraire intrinsèque à de tels écrits. Dans *Homo viator* (2003), George Hugo Tucker analyse les relations entre littérature et exil dans l'Europe renaissante et montre entre autres choses que, dans la tradition occidentale, l'articulation entre l'*homo viator* – l'homme-pèlerin, en soi un lieu commun fort ancien – et l'exil, remonte à Pétrarque. En quelque sorte, même si on peut retracer les origines dans les courants platoniciens, néo-platoniciens et chrétiens (notamment les *Confessions* d'Augustin, que, comme le rappelle Tucker, l'auteur lui-même nomme « pérégrination terrestre et spirituelle »), l'exil *métaphysique* est une invention de la Renaissance.

²⁴⁴ « El reconocimiento de los símbolos restituye a la vida humana y a la vida toda su carácter poético. La condición poética que la vida tiene por sí misma sin necesidad de que se le añada, y que una vez más, felizmente, ha acabado por abrirse paso y darse a conocer. »

Avec Du Bellay, le poète prend conscience de son œuvre par-delà la réalité de son déracinement ; la poésie prime sur la réalité, l'exil ne vaut qu'en tant que tremplin vers l'écriture par laquelle se constitue l'identité poétique (George Hugo Tucker, 2003, xi-xii) :

Dans l'Europe de la Renaissance, l'*homo viator*, comme l'*homo exsulans*, est aussi, suprêmement, en solitaire, et en toute liberté, *homo scriptor sui* : l'« écrivain » – le *faiseur* – de lui-même. En effet, dans pareil sens *textuel*, il est, comme Caïn (à la fois malgré et à cause de son « exil » errant), *homo faber* (George Hugo Tucker, 2003, 306)²⁴⁵.

Le *viator* terrestre, indique ailleurs Tucker, n'est pas simple « voyageur », mais bien un homme en exil sur terre – un *peregrinus* ou « pèlerin » : « l'*homo viator* est en fait un *peregrinus* – un “pèlerin” étranger – et l'esprit d'un *peregrinus* est, par définition [...] “en exil partout jusqu'à atteindre l'endroit où il aspire à être” »²⁴⁶ (George Hugo Tucker, 2003, 45-46). Dans les récits allégoriques, le pèlerin doit choisir entre la voie vertueuse et la voie du vice – un carrefour symbolisé par l'upsilon (Υ) de Pythagore (George Hugo Tucker, 2003, 89-96) – et, trompé, les confond, se condamnant à l'errance sur ce chemin semé d'embûches qu'est l'existence humaine. Dans l'entre-deux-guerres en effet, Gabriel Marcel reprend à son compte le motif de l'*homo viator* : il publie un recueil d'articles intitulé, précisément, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*.

Malgré la présence des catholiques espagnols dans le paysage intellectuel européen des années vingt et trente, les études menées par des historiens sur l'évolution de Gabriel Marcel dans son temps ne mentionnent guère l'épisode de la Guerre d'Espagne, non plus que son impact sur les choix philosophiques de l'auteur, de sorte qu'il est difficile d'identifier clairement une quelconque « position » (politique, philosophique ou religieuse) face à la montée du fascisme. Il convient de noter toutefois, avec

²⁴⁵ « In Renaissance Europe, *homo viator*, as *homo exsulans*, is thus also, supremely, solitarily, and in all freedom, *homo scriptor sui* : the “writer” – the *maker* – of himself. Indeed, in this particular *textual* sense, he is, like Cain (both despite and because of his wandering “exile”) *homo faber*. »

²⁴⁶ *Homo viator* is in fact a *peregrinus* – a foreign pilgrim – and the spirit of a *peregrinus* is by definition [...] “in exile everywhere until it reaches where it longs to be”. »

l'historien Étienne Fouilloux, la tiédeur de Marcel vis-à-vis de la cause républicaine : si ce dernier collabore dans la revue dominicaine *Sept*, il est loin de partager « les positions équilibrées des organes dominicains » en faveur du Front Populaire et de la Seconde république, ce, malgré les sollicitations de Maritain et l'influence de Feyssard (Etienne Fouilloux, 2001, 15).

Et pour cause : Fouilloux (*in* Fouilloux, 2001, 15) et Frédéric Gugelot (*in* Fouilloux, 2001, 44) relèvent que Marcel occupe dans la revue dominicaine une position de critique dramatique et qu'il ne s'intéresse guère aux événements contemporains, sauf à dénoncer plus tard le régime vichyste.

L'ouvrage est postérieur au « drame espagnol » auquel Marcel fait allusion pourtant au détour d'une recension critique consacrée à *L'homme révolté* de Camus, l'un des derniers essais du recueil. Si Marcel signe, sous l'impulsion de Maritain, la lettre de soutien au peuple basque des catholiques français en 1937, si, près de deux décennies plus tard, il œuvre pour faire publier *Delirio y destino* de Zambrano, les lignes qui suivent permettent de situer Marcel dans le panorama intellectuel catholique français conservateur, par opposition aux progressistes comme Maritain ou Mounier :

Pour prendre un exemple qui, s'il se réfère à une époque révolue, garde pourtant une sorte d'actualité brûlante, je dirai que les Français n'avaient pas à prendre position dans le conflit espagnol et que cette position avait un caractère d'intrusion au fond choquant. Seule était justifiable, je pense, une action quelle qu'elle fût qui tendait vers la médiation et vers la pacification. Mais il est évident que, pour un chrétien d'Espagne, au contraire la question se posait et que, pour reprendre les mots dont je me suis servi tout à l'heure, elle était crucifiante ou écartelante (Gabriel Marcel, 1998, 364).

Ainsi que le remarque Étienne Fouilloux (2001, 7), on ne saurait dire qu'on se trouve en présence d'un philosophe engagé, au sens politique du terme. La question, qui certes peut paraître naïve, est la suivante : l'auteur fait-il allusion, dans cet extrait, à l'ensemble des catholiques espagnols ou à l'un ou l'autre parti, de façon à exclure la partie adverse ? À première vue, il ne s'agit ici que de rappeler à ses congénères que le chrétien doit se garder impérativement de se salir les mains en vue de son salut propre : c'est-à-dire qu'en aucun cas, ni sous aucun prétexte, le chrétien ne doit verser

de sang, quand bien même il s'agirait, en l'occurrence, de venger les siens (les membres du clergé exécutés par les anarchistes, par exemple), ou à l'extrême opposé, quand bien même il s'agirait de lutter contre la barbarie fasciste.

À y regarder de plus près, le désengagement que prône et tente de justifier *a posteriori* Gabriel Marcel cache, en réalité, une forme de pacifisme dénoncé par bien des intellectuels anti-fascistes, et parmi eux, bon nombre de républicains espagnols en exil : même s'il la masque sous le nom de « médiation » en vue de « pacifier » le conflit, Marcel demeure – et rétrospectivement, qui plus est ! – partisan du *statu quo*. En outre, en niant la dimension internationale du conflit, l'auteur privilégie l'aspect exclusivement « frontalier » de la question, au point de faire primer le national sur l'idée chrétienne de fraternité : que les Espagnols règlent leurs affaires entre eux (l. 6-8), tel semble être, en substance, le vœu du philosophe. Cette forme de nationalisme entraîne Marcel à reléguer la guerre civile espagnole à une « époque révolue », et semble ignorer le « drame humain » de l'exil. C'est se contredire soi-même, semble-t-il. D'une part, l'auteur situe l'exil au rang des expériences de captivité propres à la condition humaine, et de l'autre, il entend promouvoir le voyage – au sens de pérégrination et d'exil – en tant que notion philosophique.

En dépit de tels différends idéologiques et politiques²⁴⁷, certains aspects de la pensée de Marcel offrent, en effet, des points de contact avec la philosophie de l'exil républicain espagnol, à commencer par l'aspect formel. Xavier Tilliette, disciple de Gabriel Marcel, qualifie le mode de pensée du philosophe français de « philosopher isagogique », c'est-à-dire de philosophie néo-socratique :

Avec Gabriel Marcel la philosophie revient de façon exemplaire à son étymologie. Elle est tellement inséparable de la vie, tellement incorporée à l'homme méditant qu'elle se déploie comme un itinéraire. Marcel a toujours refusé tenacement de lui donner une forme systématique ; et le seul titre qu'il tolère encore pour désigner sa recherche est celui de "néosocratisme" ou "socratisme chrétien". En effet, le patronage de l'éternel ignorant, convient seul à

²⁴⁷ Après guerre, c'est le phalangiste Laín Entralgo qui se reconnaît dans la pensée de Gabriel Marcel.

une philosophie ambulante et questionneuse, mais éclairée d'une lumière qui est restée dérobée à Socrate (Xavier Tilliette in Yvon Belaval, III. 2, 1974, 632).

Science de l'introduction que cette philosophie pèlerine. Ainsi, García Bacca traduit en castillan *Pensament i vida*, l'ouvrage de son maître de l'Université de Barcelone, Jaume Serra Hunter, également exilé. Il rédige pour l'édition mexicaine un « Avant-Propos » explicitant le sens de cette « invitation à philosopher » qui selon lui, cristallise à elle seule la démarche philosophique de Serra Hunter. Mais c'est bien des années plus tard, dans *Introducción al filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, que le philosophe basque rend explicite la métaphore du chemin et du philosophe-marcheur, en particulier dans la section « Conocer y método » (1984, 69-74) :

En définitive, la *pensée* scientifique et la *pensée* philosophique donnent sur des culs-de-sac : sur des principes ou des axiomes. Mais la *connaissance* philosophique ou scientifique est toujours parvenue à trouver la clé des champs, à sauter les barrières, c'est-à-dire à passer par-dessus les principes, ouvrant en eux moins une porte qu'une brèche (García Bacca, 1984, 71)²⁴⁸.

En premier lieu, l'auteur oppose ici, pour reprendre ses propres termes, la *pensée* à la connaissance, c'est-à-dire le *dogmatisme* philosophique et scientifique à *l'invention* philosophique et scientifique – avec tout ce que cela comporte d'aléatoire, d'imprévu et d'incontrôlable. La première s'avère répétitive, la seconde, créatrice. L'une établit les vérités, la seconde, au contraire, les rend caduques, sans jamais s'assurer de produire autre chose que des pensées fulgurantes, des « idées lièvres », pour reprendre un mot de Bergamín, ou encore, de García Bacca, des « chemins d'une seule utilisation, tels les biens consommables ou combustibles »²⁴⁹ (1984, 71).

Non seulement l'activité philosophique telle que l'entend García Bacca est poétique par définition, elle est aussi « transcendante » : la dynamique qui est principalement à l'œuvre au sein de la pensée repousse la borne, celle des normes académiques.

²⁴⁸ « En definitiva, el pensamiento científico y el filosófico terminan en callejón sin salida : en los principios o axiomas. Mas el conocimiento filosófico o científico siempre ha logrado hallar la puerta al campo, saltarse las bardas, es decir : saltarse los principios, abriendo en ellos no tanto una puerta cuanto una brecha. »

²⁴⁹ « Caminos de un uso, cual los bienes fungibles combustibles. »

Toutefois, c'est moins le philosophe fabriquant de nouveaux objets que le hasard qui est agent de cette transcendance : « l'inventeur qui invente en est le premier surpris »²⁵⁰ (1984, 73). En outre, dans ce passage se trouve en filigrane la métaphore taurine. Seulement, l'image de la barrière derrière laquelle se protège le torero (l. 4) est renversée : plutôt que de trouver refuge, le philosophe saute à la rencontre de l'ouvert, du risque, du danger – la corne du taureau, dirait Michel Leiris.

Enfin, dans le texte castillan, García Bacca use de l'expression lexicale « puerta al campo » qui, je l'ai signalé plus haut, porte des échos maritainiens et bergaminiens²⁵¹. Cette expression aux multiples résonances a une valeur conceptuelle propre : c'est, dit-il, la négation de la ville (en tant qu'espace clos géographique ou philosophique de la définition) par la ville elle-même (1984, 69). Or, selon García Bacca, le philosophe n'est capable d'ouvrir qu'une brèche dans l'édifice systématique et définitoire ; une porte permettrait un passage plus large des idées et n'en renouvellerait que plus rapidement l'histoire de la pensée. Paraphrasant Machado, García Bacca souligne que c'est « avec la marche des *inventions* que l'histoire fait son chemin ; et en regardant en arrière, on voit le sentier qui jamais plus ne sera foulé »²⁵² (1984, 72).

Un ultime rapprochement entre Gabriel Marcel dans *Homo viator* et les philosophes de l'exil républicain peut se faire à travers la notion d'espérance, qui implique un rapport singulier au temps, celui du croyant. Voici le texte du philosophe français :

Mais, dira-t-on encore, l'espérance dont il est ici question n'est-elle pas étrangement différente de celle qu'on définissait précédemment comme réponse à une situation enveloppant la captivité ? On peut penser qu'en dépit des apparences cette différence recouvre une foncière identité. N'oublions pas en effet que la condition générale de l'homme, là même où sa vie paraît normale, demeure toujours celle d'un captif, en raison des servitudes de tous ordres qu'il est appelé à subir, ne serait-ce que du fait de son corps, et plus profondément encore en raison de la nuit qui enveloppe son commencement et sa fin. On peut tenir pour certain

²⁵⁰ « Quien inventa algo es el primer sorprendido ; le cogió la buena suerte. »

²⁵¹ Pour rappel, Bergamín intitule la traduction castillane de l'article de Maritain publiée dans *Cruz y Raya*, « La clé des champs » par « ¿ Quién pone puertas al campo ? ».

²⁵² « Con el andar de los *inventos* se hace el camino de la historia ; y al volver la vista al pretérito se ve la senda que nunca se ha de volver a pisar. »

que toute activité créatrice quelle qu'elle soit est liée à cette condition, au double sens que nous avons donné à ce mot, et que c'est au fond le seul moyen qui nous soit donné de faire jaillir la lumière dans la prison qui est la nôtre. N'est-ce pas, demandera-t-on, faire de la création un divertissement au sens pascalien ? À vrai dire, je ne le crois pas, car la notion pascalienne implique l'idée de la solitude radicale de la créature en prise avec l'angoisse de son destin. Or, nous l'avons dit, et il faudra y revenir encore, l'espérance est toujours liée à une communion, si intérieure qu'elle puisse être. Cela est même si vrai qu'on peut se demander si le désespoir et la solitude ne sont pas au fond rigoureusement identiques (Gabriel Marcel, 1998, 74).

Chez Marcel, le parcours d'une existence humaine a quelque chose d'analogue au retour de l'enfant prodigue : il s'agirait de rentrer au foyer paternel (Dieu) pour se faire pardonner les affronts ayant causé son départ et une longue suite de malheurs (l'homme est un pécheur). Le dialogue socratique, source évidente d'inspiration, se traduit par deux questions. Ainsi, la pensée s'oriente sur des voies nouvelles.

La première interrogation (l. 1-3), rhétorique, est un appel à la clarification du discours portant sur les liens entre espérance et captivité. La seconde (l. 12-13) situe le propos de Marcel dans les préoccupations des philosophes existentialistes quant à l'existence authentique et l'existence mondaine. En effet, selon Marcel la captivité se situe à un double niveau : le quotidien de l'existence, que Heidegger nomme la « mondanité », a quelque chose d'aliénant en ceci que nous sommes détournés de l'essentiel, à savoir la « lumière » que chacun doit « s'attacher à faire jaillir de sa prison ». L'activité proprement créatrice échappe néanmoins à cette fuite en avant qu'est le divertissement pascalien : l'œuvre artistique est seule en mesure de révéler cette « lumière » (l. 13-15), celle de la grâce ou de l'esprit, lumière qu'il faut se garder d'assimiler à la logique rationnelle. Autrement dit, pour Marcel, le sens de l'existence consiste à prendre conscience de sa « filiation divine »²⁵³.

On trouve dans *Homo viator* de Marcel et *Los bienaventurados* de Zambrano deux passages comparables. Marcel est un philosophe catholique, ce qui signifie que la

²⁵³ De fait, l'ouvrage reprend deux articles consacrés, pour le premier au « Mystère familial » (Marcel, 1998, 86-2001) ; au « Vœu créateur comme essence de la paternité » (Marcel, 1998, 125-176), pour le second.

logique seule ne suffit à résoudre les problèmes de l'existence, que l'auteur préfère le plus souvent appeler « mystères » : il faut parfois faire, pour ainsi dire, le grand saut afin de parvenir à la réponse tant recherchée. Cette réponse ne s'obtient pas par l'effort intellectuel ; c'est une grâce divine. Ainsi, pour Gabriel Marcel, *homo viator* est l'expression de la condition itinérante de l'homme ici-bas.

Par « expression », il faut bien comprendre l'insuffisance du concept et l'appauvrissement du langage définitoire qui fait le propre de la philosophie rationaliste. Contre une conception évolutionniste de l'histoire, García Bacca – si on songe à *Humanismo teórico, práctico, positivo según Marx* – et Bergamín apprécient également la méthode dialectique dans la mesure où celle-ci permet de « faire le saut ».

L'intérêt premier du texte de Marcel réside sans aucun doute dans le rapport critique qu'il entretient avec le langage : les mots nous tendent des pièges dans lesquels le philosophe non averti n'est que trop prompt à tomber ; la pensée se dégrade et n'est alors plus que sophisme. Cette dégradation qualitative de la langue, également présente dans l'incipit de *Los bienaventurados*, Marcel la nomme “glissement” : « “espérer en” [devient] “attendre de”, puis “escompter”, c'est-à-dire “compter sur” et, finalement, “revendiquer” » (Gabriel Marcel, 1998, 71). Cette mise à distance de la langue, cette méfiance envers la rhétorique s'aggrave d'autant plus que l'espérance échappe aux prises du discours rationnel : espérer en, c'est espérer en une vie après la mort ; c'est encore croire en l'absurde ; c'est enfin prôner le contradictoire, le paradoxe :

Les difficultés perpétuellement renaissantes auxquelles se heurte une philosophie de l'espérance tiennent en grande partie au fait que nous avons tendance à substituer à une relation initiale, à la foi pure et mystérieuse, des relations subséquentes, plus intelligibles sans doute, mais en même temps de plus en plus déficientes quant au contenu ontologique (Gabriel Marcel, 1998, 71).

Marcel fait le constat de l'impuissance du philosophe croyant visant à établir durablement l'espérance comme repère ontologique. María Zambrano pourrait faire sienne la philosophie de l'espérance telle que l'entend Gabriel Marcel :

C'est qu'il est une espérance qui n'attend rien, qui s'alimente de sa propre incertitude : l'espérance créatrice ; celle qui extrait du vide, de l'adversité, de

l'opposition, sa propre force sans pour autant s'opposer à rien, sans se livrer à aucune sorte de guerre que ce soit. C'est l'espérance qui crée suspendue au-dessus de la réalité sans la méconnaître, celle qui fait surgir la réalité qui n'est pas encore, la parole non dite : l'espérance révélatrice ; elle naît de la conjonction de tous les pas signalés, affinés et concertés à l'extrême ; elle naît du sacrifice qui n'attend rien d'immédiat mais qui sait délicieusement que viendra son accomplissement certain et parfait. C'est l'espérance qui croît dans le désert qui se libère de nous attendre à cause qu'il n'espère rien à point nommé, l'espérance libérée de l'infinité sans terme qui embrasse et traverse toute la longitude des temps²⁵⁴ (María Zambrano, 2004d, 112).

Dans le texte cité ci-dessus, qui clôt *Los bienaventurados*, l'espérance apparaît comme le fond ultime à partir duquel il est possible de rencontrer et/ou d'inventer une réalité respirable pour l'homme « asphyxié » par le retour du sacré et la perte des valeurs (Jesús Moreno Sanz, *in* Beneyto et González Fuentes, 2004, 239). Ainsi que l'observe Moreno Sanz, María Zambrano produit une véritable « méthode », entendue au sens étymologique de « chemin » (*in* Beneyto et González Fuentes, 2004, 247). Autrement dit, l'homme est un pèlerin parce que son propre est d'espérer.

De fait, Moreno Sanz (2008) relie les écrits des années quarante et cinquante de Zambrano à la réflexion contemporaine sur le temps et le relativisme pythagoriciens, en passant par la confession et la contrition chrétiennes, en France et en Allemagne. Il précise que Zambrano est proche de l'humanisme catholique marcelien :

Comme pour Zambrano, le thème central, chez Marcel, c'est le sens de la transcendance. Dans son essai de 1950, il vise Sartre et sa transcendance vide, liée à une liberté non moins vide, abandonnant avec la sécularisation complète des valeurs devenues simplement intramondaines ce qui reste de vraie liberté en l'homme – ses *restes* et *réserves* les plus élevés et les plus profonds. *Idoles*, dit Marcel, dix ans après Zambrano dans son *Unamuno* et les différents écrits des

²⁵⁴ « Pues que hay una esperanza que nada espera, que se alimenta de su propia incertidumbre : la esperanza creadora ; la que extrae del vacío, de la adversidad, de la oposición, su propia fuerza sin por eso oponerse a nada, sin embalsarse en ninguna clase de guerra. Es la esperanza que crea suspendida sobre la realidad sin desconocerla, la que hace surgir la realidad aún no habida, la palabra no dicha : la esperanza reveladora ; nace de la conjunción de todos los pasos señalados, afinados y concertados al extremo ; nace del sacrificio que nada espera de inmediato mas que sabe gozosamente de su cierto, sobrepasado, cumplimiento. Es la esperanza que crece en el desierto que se libra de esperarnos por no esperar nada a tiempo fijo, la esperanza librada de la infinitud sin término que abarca y atraviesa toda la longitud de las edades. »

années quarante qui allaient constituer *L'agonie de l'Europe*. [...] Sens de la transcendance ainsi que ce qui caractérise en propre la religion confluent chez Marcel pour maintenir éveillée la conscience de l'homme quant à ce qu'il y a en lui d'*étrange* et d'*autre*, cela même qui peut le sacrifier. C'est ce qui peut faire de lui un *hôte* sur terre – *Homo viator* – qui prend “pieusement” la responsabilité de l'autre, socialement et politiquement, tout en faisant en sorte que l'ensemble s'achemine vers un autre monde plus vrai [...]”²⁵⁵ (Moreno Sanz, 2008, 183-184).

L'homme est doublement citoyen, chez Marcel : il habite deux mondes. Pour Marcel comme pour Zambrano, le jeu de la transcendance se révèle à travers l'expérience extatique du monde.

Si, dans *Homo viator*, Marcel défend l'existence ultra-mondaine du Paradis biblique, Zambrano poursuit une réflexion intra-mondaine au cours des années quarante sur le thème de l'utopie et de la Cité de Dieu. Dans les deux cas, il s'agit d'inscrire une notion théologique – portant par définition sur un monde « au-delà » du monde – au sein d'un projet politique de communauté fraternelle entre les hommes ; de trouver un ordre politique compatible avec la dignité de la personne. Dans *Persona y democracia*, cet ordre politique est explicitement musical, puisqu'il s'agit « d'harmoniser » les individus :

C'est dans *Clairière du bois* – “La vision–la flamme” que nous voyons briller [...] toutes les caractéristiques qui [...] mesuraient la capacité de la démocratie de se faire l'accord des différences, et par là, ouverture d'un chemin véritablement humain quant à la forme de gouvernement capable d'accueillir toutes les

²⁵⁵ « El tema nuclear de Marcel es, como en Zambrano, el sentido de la trascendencia. En su ensayo de 1950, “¿Qué es un hombre libre ?” la diana de sus dardos es Sartre y su trascendencia vacía que se vincula a una no menos vacua libertad que desampara lo que queda de verdadera libertad en el hombre – sus *restos y reservas* más altos y profundos con la completa secularización de los valores convertidos en meramente intramundos. *Ídolos*, dice Marcel, diez años después que así los calificase Zambrano en su *Unamuno* y en varios escritos de los años cuarenta que irán a dar en *La agonía de Europa*. [...] Sentido de la trascendencia y el propio de la religión confluirán en Marcel para hacer mantener despierta a la conciencia del hombre sobre lo que en él hay de *extraño* y *otro* que es lo mismo que puede *sacrificarle*. Ello es lo que puede hacer de él un *huésped* en la tierra – *Homo viator* – que se responsabiliza “piadosamente” de lo otro, social y políticamente, y a la vez le hace ver que todo ello se “encamina hacia otro mundo más verdadero”. »

potentialités de l'homme »²⁵⁶ (Moreno Sanz *in* Beneyto et González Fuentes, 2004, 250).

Le paragraphe final de *Los bienaventurados* définit ce que Zambrano appelle « l'espérance créatrice » dont la fonction est essentiellement révélatrice, en ce qu'elle « dévoile » une réalité dans l'ombre du *logos*, celle de la raison poétique (Moreno Sanz, *in* Beneyto et González Fuentes, 2004, 255). L'ontologie de la création est présente aussi bien chez Zambrano que García Bacca et Bergamín, mais ni la philosophie ni la poésie en tant que telles ne permettent en l'état la coexistence de l'ordre métaphysique et esthétique.

Or, c'est précisément ce problème-là que soulève très rapidement García Bacca à Mexico en montrant l'inviabilité de la phénoménologie littéraire que propose son maître et ami Alfonso Reyes.

B. D'un ordre à l'autre : vers une transposition philosophico-poétique chez Juan David García Bacca

Además, el estudio del fenómeno literario es una fenomenología del ente fluido. En esta mudanza incesante, en este mar de fugaces superficies, no es dado trazar rayas implacables. Nuestro viaje se desarrolla a través de regiones siempre indecisas...

Alfonso REYES

Si, comme le dit André Tosel, le vingtième est le siècle de la poésie entendue comme recours pour la philosophie qui, pour ainsi dire, se trouve en panne de métaphysique, Juan David García Bacca est bien un philosophe de son siècle. Par sa formation scientifique très pointue en mathématiques et en physique, contemporain de Bertrand Russell, García Bacca s'inscrit entièrement dans la modernité philosophique européenne des années vingt et trente, et devient l'un des premiers logiciens espagnols reconnus à l'échelle internationale. Après-guerre, en exil, son style imagé et poétique qui désormais habille son propos ne passe pas inaperçu, bien au contraire.

²⁵⁶ « Es en *Claros del bosque*, en “La visión – la llama”, donde vemos arder [...] todas las mismas características que [...] median la capacidad de la democracia de ser acorde de las diferencias, y apertura con ello de un camino verdaderamente humano en cuanto a la única forma de gobierno capaz de dar acogida a todas las potencialidades del hombre. »

En 1944, à Mexico, il publie *Filosofar en metáforas y parábolas*, un ouvrage remarqué à l'époque par José Gaos qui lui consacre une critique élogieuse pour son étude – sous un angle philosophique, bien entendu – de *La vie est un songe* de Calderón²⁵⁷. Dans plusieurs entretiens que la presse espagnole lui accorde à partir de 1977, García Bacca confie que c'est grâce à ses lectures d'Ortega y Gasset et surtout à l'amitié de José Bergamín et d'Alfonso Reyes – le grand homme de lettres et humaniste mexicain, ami et défenseur des intellectuels républicains réfugiés à Mexico – que cette immersion dans la littérature s'est produite. Seulement, cette imprégnation ne se fait pas sans arrière-pensée : il s'agit, avant tout, de philosopher.

Ainsi, dans un entretien avec le journaliste uruguayen Carlos Gurméndez paru dans *El País* le 16 juillet 1978, le philosophe basque affirme que c'est sa rencontre avec Ortega, au début des années trente, qui le réveille de « deux songes », à savoir, le songe religieux, ou ce qu'il appelle la « Scholastique » d'une part ; le songe dogmatique et laïque, qu'il nomme « axiomatique » de l'autre. Ce « réveil », poursuit-il, le conduit à corriger ce que Bergamín, son maître en matière de littérature et de tauromachie, appelle son « informalité littéraire », entendons : son manque de formation littéraire, son ignorance en matière de littérature²⁵⁸. Mais, enchaîne García Bacca, Alfonso Reyes, loin d'être dupe de sa conversion subite à la poésie, lui prescrit la lecture de romans policiers. C'est un épisode que García Bacca raconte en quelques lignes à Carlos Gurméndez. Cette anecdote s'avère instructive à plus d'un titre :

Du temps où j'étais résident au Mexique, Alfonso Reyes me disait "[...] García Bacca, je ne croirai en votre amour pour la littérature que lorsque je vous verrai lire des romans policiers. Vous serez incapable d'en extraire un quelconque jus philosophique ou d'en faire les proies de votre vampirisme philosophique. Votre

²⁵⁷ José Gaos, « Filosofía y Literatura, según un Filósofo Español », *Cuadernos Americanos*, no. 5, 1945.

²⁵⁸ « Desde que allá – por los años de 1929 a 1931 – ORTEGA me despertó de ese sueño dogmático religioso que se llama o llamó “escolástica” y de ese otro sueño dogmático laico, que se llama o llamó “axiomática” (moderna en matemáticas, física, lógica...), he tratado larga y un poco salteadamente de corregir y suplir mi deficiencia literaria– mi informalidad literaria que me reprochaba BERGAMÍN – leyendo literatura, y sobre todo, poesía. »

soif de vampire philosophique indéterminé n'épargne que ce type de romans-là"²⁵⁹ (García Bacca, in *El País*, 16. VII. 1978).

Et, rajoute García Bacca, c'est vrai. Dans les propos ici rapportés, il y a pourtant une bonne part d'ironie et d'auto-dérision qui est susceptible de détourner le lecteur du propos sérieux. Reyes, on le voit, « accuse » García Bacca de voler l'âme de la littérature pour la transformer en matière philosophique. García Bacca, multirécidiviste, plaide coupable. On retrouve en substance le même propos dans le « Prologue » à *Introducción literaria a la filosofía* que García Bacca rédige en 1963, à Cambridge. À ceci près qu'il fait allusion à la contrebande philosophico-poétique dont il a été question plus haut à propos de Bergamín, et qu'il applique cette fois à son propre cas : « ... de mes combines, sorte de contrebande entre deux domaines »²⁶⁰ (Juan David García Bacca, 2003, 7).

À y regarder de plus près néanmoins, tout ceci ne constitue que la façade d'un processus plus complexe qui agit au sein de la pensée du philosophe dès les premiers écrits d'exil, de sorte que, contrairement au bon mot de Reyes, il ne suffit pas de dire que le philosophe « vampirise » la poésie. Au contraire, au cours de cette réélaboration, les classiques de la littérature et de la poésie trouvent un droit de cité en philosophie ; ils deviennent assimilables pour le philosophe, tant dans le contenu que dans la forme. Ainsi, l'œuvre et la pensée d'Antonio Machado doivent être traitées non comme un « lieu de trouvailles philosophiques dispersées » mais, dit-il, comme « une mine à explorer ».

1. De l'impossibilité d'une phénoménologie littéraire selon Juan David García Bacca ou pourquoi philosophie et poésie se regardent en chiens de faïence

²⁵⁹ « Alfonso Reyes, en mis sueños de residencia en México (1941-1947), me decía "García Bacca, no creeré en su amor por la literatura hasta que le vea leyendo novelas policíacas ; de ellas y solamente de ellas, será usted incapaz de sacar jugo filosófico : de hacer de vampiro filosófico de ellas. De las demás, usted es 'inclasificado vampiro filosófico'". Y es verdad. »

²⁶⁰ « [...] Estos mis tejemanejes, un poco contrabando entre dos reinos. »

Avec l'humour qui le caractérise, Juan David García Bacca tient à préciser avant toute chose qu'il aborde l'œuvre de Reyes non en tant que critique littéraire ou en homme de lettres, mais en tant que philosophe, en homme de raison, indiquant ainsi, au passage, dans un geste de déférence envers son « maître », son ignorance en matière de littérature.

Paradoxalement, cet effacement du disciple face au grand érudit, réel ou feint, permet à García Bacca de s'affirmer d'emblée comme un styliste compétent. Ainsi, il reprend et file la métaphore du milieu aquatique déjà présente dans le texte de Reyes, en se comparant à un mauvais nageur qui ne saurait traverser cette « mer de données littéraires » sans s'accrocher aux îlots conceptuels qui se trouvent à sa portée. Il s'agit de passer d'une rive à l'autre, passer de la philosophie à la littérature en sautant, dit-il, d'une île idéologique à une autre, afin d'en signaler l'ensemble comme « archipel connexe d'idées ». Cette traversée requiert une grande élasticité d'esprit, précise García Bacca car, on le sait depuis Nietzsche, le chemin le plus court entre les montagnes, c'est encore d'enjamber les cimes.

Selon Reyes, la théorie littéraire est « l'étude du phénomène littéraire, qui est le phénomène d'un être fluide ». Passant l'argument du Mexicain au crible, García Bacca initie sa démarche critique en interrogeant les conditions de possibilité d'une phénoménologie littéraire pour démontrer que le problème est d'emblée mal posé par l'auteur.

La question première, selon les mots de García Bacca, est la suivante : « la théorie littéraire constitue-t-elle une étude philosophique, et plus précisément encore, phénoménologique, proprement dite ? »²⁶¹ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 274).

En effet, si, comme le prétend Reyes²⁶², la littérature est un être fluide, cela signifie que le philosophe doit faire face à des entités « allusives et élusives », qui l'esquivalent et qui lui échappent. Partant, le problème est le suivant : « peut-on créer un aquarium

²⁶¹ « Y sea como primera cuestión fundamental : ¿ es la teoría literaria un estudio filosófico y, propiamente, fenomenológico ? como afirma explícitamente Alfonso Reyes. »

²⁶² Voir l'épigraphe (Alfonso Reyes, OC xv, 1963, 31). García Bacca non seulement exploite les métaphores et les exemples donnés par Reyes mais, en outre, il les reprend à son compte.

littéraire, un liquide littéraire, dans lequel seraient capables de vivre, selon un mode de vie *littéraire*, les espèces les plus pétrifiées, les essences les plus rigides, les êtres fossilisés que sont la théologie, la mathématique ou la physique... ? » (García Bacca, *in* Perea, 2009, 275). En somme, pour García Bacca, la phénoménologie littéraire de Reyes serait, au fond, le « milieu » permettant à la vie de prendre forme *littérairement* et non pas une théorie de la littérature qui mettrait à l'épreuve des éléments théologiques ou philosophiques.

Ainsi le grand mérite de l'œuvre de Reyes consisterait en sa capacité « d'emporter et de *faire vivre en mode littéraire* même de grands bouts de mathématiques et de théologie »²⁶³ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 275). Si bien que García Bacca retourne la thèse de Reyes : « le phénomène littéraire n'est pas une phénoménologie de l'être fluide mais une fluidification de certains êtres, une fluidification de leur vérité absolue, éternelle, immuable, en leur donnant la forme de "vérité suspecte" »²⁶⁴ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 275-276). Il s'empresse de reconnaître que sa thèse n'est qu'une interprétation de l'œuvre de Reyes et de ses résultats²⁶⁵ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 276). Aussi revient-il dans un deuxième temps aux modes philosophique et phénoménologique²⁶⁶ stricts, où il est impossible d'admettre que certaines choses puissent être laissées sous forme d'allusion, de signe ou de métaphore ; ni à plus forte raison encore, d'admettre que certaines choses ou aspects se trouvent irrémédiablement placés en mode d'allusion, de métaphore, d'indication.

S'il n'est pas aisé de montrer que García Bacca et Bergamín échangent philosophiquement et de manière soutenue par œuvres interposées, tout semble indiquer

²⁶³ « Ese *ente fluido*, esa corriente literaria, capaz de arrastrar en sí y capaz de *hacer vivir en plan literario* hasta grandes trozos de matemáticas y de teología, es para mí, el gran mérito de este libro. »

²⁶⁴ « El fenómeno literario *no* es una fenomenología del ente fluido, sino una fluidificación de ciertos entes, una fluidificación de su verdad absoluta, eterna, inmutable, dándole forma de "verdad sospechosa". »

²⁶⁵ « Pero dejemos esta razón fundada en una *interpretación* de la obra y sus resultados y volvamos al plan racional puro. »

²⁶⁶ Le terme de « phénoménologie » est entendu par García Bacca au sens technique, qui renvoie spécifiquement à la pensée de Husserl. Il soupçonne, avec raison sans doute, son ami Reyes d'employer le terme dans un sens beaucoup plus lâche que ne le veut la tradition philosophique. « Phénoménologie » ici est à comprendre au sens husserlien.

que c'est en référence à ce débat que Bergamín consacre quelques lignes, dans *Fronteras infernales de la poesía*, à l'amphibologie. C'est sans doute par réaction à cette exigence toute philosophique de clarté, que Bergamín, à mon sens, revendique l'ambiguïté de son propos tout en faisant l'apologie du paradoxe. Cette intuition poétique fondamentale est affirmée par le propos de la philosophe France Farago, qui, reconnaissant en la polysémie la richesse de la langue, valorise l'ambiguïté dans le discours : « s'il y a un idéal du discours clair qui n'est pas tenu en échec par la polysémie parce que le choix d'un sens estompe les autres et que le contexte éclaire le sens, l'ambiguïté ne doit pas pour autant toujours être réduite car elle est une réserve, un gisement qui fait de l'expression un acte d'ouverture et non un acte de capture ou de totale maîtrise » (France Farago, 1999, 116).

Dans *El deslinde*, Alfonso Reyes mentionne à plusieurs reprises Ortega y Gasset. Ce dernier défend dans un passage célèbre de *La deshumanización del arte* la supériorité de la métaphore sur le concept ; la métaphore y est définie métaphoriquement comme l'instrument de création que Dieu a laissé en nous par mégarde²⁶⁷. Reyes se situe dans les pas du philosophe madrilène et exige à son tour, non sans véhémence, « le droit à la métaphore », c'est-à-dire : « le droit d'appliquer les termes dans un sens [translatéral] et qui soit le plus adéquat à notre objet, même si ce sens ne correspond pas strictement parlant à celui du mathématicien, du philosophe, du biologiste »²⁶⁸ (Alfonso Reyes, 1963, 36). García Bacca, en tant que philosophe, le lui refuse.

En philosophie, parler par métaphores constitue « une erreur fondamentale ». Ce qui fait défaut au langage métaphorique – et, par conséquent à la littérature authentique –,

²⁶⁷ Le texte d'Ortega auquel se réfèrent Reyes et García Bacca se situe dans la section de *La deshumanización del arte* intitulée « El tabú y la metáfora » : « [la metáfora] parece un trebejo de creación que Dios se dejó olvidado dentro de sus criaturas al tiempo de formarlas, como el cirujano distraído se deja un instrumento en el vientre del operado. » (« La métaphore est probablement la faculté la plus fertile que possède l'homme. Son efficacité parvient à atteindre les confins de la thaumaturgie et elle a l'air d'une pièce de la création que Dieu aurait oubliée à l'intérieur d'une de ses œuvres en la modelant, comme le chirurgien distrait oublie un instrument dans le ventre de son patient. ».) Traduction de Mari Plà Gil.

²⁶⁸ « Sobre lo segundo, o uso del lenguaje técnico, de una vez para todas, el derecho a la metáfora, el derecho de aplicar los términos en sentido translaticio y según convenga a nuestro objeto, aunque tal sentido no corresponda estrictamente al del matemático, al del filósofo, al del biólogo. »

c'est la *continuité conceptuelle* : « toute explication philosophique passe légalement d'un genre lointain à un plus rapproché pour aboutir à une différence spécifique, mais tout ceci au sein même d'une même catégorie [...]. Pas de place, en somme, pour la métaphore : il faut appeler un chat un chat »²⁶⁹ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 277). Le propre de la métaphore, c'est d'être inexplicable par des concepts ; celui qui se lancerait dans un tel projet se couvrirait de ridicule (García Bacca, *in* Perea, 2009, 277). Partant, poursuit García Bacca, toute étude philosophique et phénoménologique de la littérature serait invalide, ce qui révèle l'une des limites de la méthode philosophique.

L'expression littéraire, surtout dans sa forme superlative qu'est la poésie, ne survit pas au crible de la raison : « elle se volatilise intégralement sans laisser aucune trace de concept que ce soit, une scorie de concepts tout au plus, scorie aux subtiles contradictions que l'on trouve facilement lorsque l'on se met à discuter et à pénétrer conceptuellement la métaphore la plus courante »²⁷⁰ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 278).

Étant posé d'une part, que la métaphore ne saurait prétendre à la définition conceptuelle, et de l'autre, que l'approche conceptuelle ne permet ni d'appréhender ni non plus de rendre compte de la réalité poétique, García Bacca pose le problème de la vérité. Selon quels critères peut-on affirmer qu'une proposition est vraie ou fausse ? Le premier exemple permet de montrer que la vérité se constitue comme un processus affirmatif : chaque étape de l'affirmation permet à la proposition affirmée de se réaliser. On retrouve, de nouveau, le critère de continuité conceptuelle. Le deuxième exemple montre qu'une accumulation de propositions fausses peut donner lieu à une et une seule proposition vraie, celle qui énonce que toutes les propositions antérieures sont fausses. « Entre celle-ci et les autres, il n'y a pas continuité mais *opposition irréductible* »,

²⁶⁹ « [...] Toda explicación filosófica legalmente pasa de un género remoto a otro más próximo para terminar en una diferencia específica, pero terminar en una diferencia específica, pero todo ello dentro de una misma categoría. [...] No caben metáforas. Al pan pan y al vino vino. »

²⁷⁰ « La expresión literaria, sobre todo en su forma superlativa que es la poética, se volatiliza íntegramente sin dejar rastros de concepto alguno, sino a lo más alguna escoria de conceptos, escoria de sutil contradicción que suele hallarse fácilmente cuando uno se pone a discutir y penetrar conceptualmente la metáfora más corriente. »

affirme le philosophe²⁷¹ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 279). De là vient que le philosophe basque ne se contente pas de dire qu'une proposition est vraie parce que ce qui est affirmé se réalise dans chaque étape explicative.

García Bacca signale une seconde limite de l'approche philosophique : en effet, selon lui, les philosophes n'ont pas assez pris en compte le fait qu'il existe des propositions d'*ordres différents*, indépendants entre eux dans le rapport au vrai et au faux²⁷². Ainsi, *l'explication métaphorique ou poétique de l'univers est indépendante de l'explication métaphysique*²⁷³ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 279). De sorte que, quand bien même, philosophiquement parlant, toute métaphore est fausseté ontologique, c'est sur pareil système de faussetés ontologiques que se fonde la réalité poétique.

La réalité poétique est irrecevable pour l'ordre philosophique en ce qu'elle se fonde sur des propositions philosophiquement fausses ; pour autant, cela ne signifie pas que dans l'ordre poétique, ces mêmes propositions ne soient vraies. C'est, explique García Bacca, que la structure du littéraire n'est pas entitative :

En philosophie, dire que les valeurs ne sont pas des êtres n'a plus rien de scandaleux aujourd'hui : peut-être peut-on espérer que dire de la structure du littéraire n'est pas entitative n'en cause pas davantage [...]. Ainsi, l'ordre réel de l' "être" peut être en rébellion et en contradiction ouverte avec l'expression littéraire²⁷⁴ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 280-281).

La poésie peut-elle prétendre à la vérité ? Non, si par vérité on entend réalité ontologique. Oui, si cette vérité n'est pas du même ordre que la vérité métaphysique.

²⁷¹ « Entre ella y las otras no hay continuidad sino *oposición irreductible*. »

²⁷² Souligné par García Bacca. « Y que haya proposiciones de órdenes *diversos*, independientes entre sí en cuanto a verdad y falsedad es cosa en que no han reparado los filósofos. »

²⁷³ Je souligne.

²⁷⁴ « Ya pasa sin mayor escándalo en la filosofía moderna decir que los valores no son seres ; tal vez se pueda esperar que no le cause mayor al afirmar que la estructura de lo literario no es entitativa. Y así el orden real del ser puede estar contradiciendo el orden del deber ser. »

2. Vérité et vraisemblance. De l'essentielle irrévérence de l'art envers la réalité

La vérité philosophique n'étant pas compatible avec la réalité poétique, en ce que philosophie et poésie n'appartiennent pas au même ordre, il faut déterminer quel est l'objet de la poésie afin de déterminer ensuite ce en quoi consiste la vérité poétique. García Bacca copie un texte d'Alonso López Pinciano, un savant du XIV^{ème} siècle, que Reyes cite (1963, 205-206). Car, dit-il, c'est un texte « si merveilleux qu'il ne peut y résister » (García Bacca, *in* Perea, 2009, 281). Afin de comprendre toute la portée de cette citation, il convient ici de la replacer dans l'économie de l'œuvre de l'écrivain mexicain. La section est intitulée, dans un faux-semblant d'écho pascalien, « Grandeur et servitude de la fiction ». La servitude de la fiction, dit Reyes, est soumission au réel : la fiction ne fait que recomposer le réel, c'est-à-dire ce qui existe déjà. En cela, Goethe et Anatole France s'accordent (1963, 205). En d'autres termes, le poète ne crée pas. C'est au moment d'aborder la grandeur de la fiction qu'intervient la citation de Pinciano, suivie d'un commentaire de Reyes.

Ce commentaire fait lui-même l'objet d'un commentaire et d'une rectification de la part de García Bacca, qui cite à son tour l'extrait et le commentaire dans leur intégralité respective avant de se livrer à l'exercice de la glose auquel il excelle :

Don Alfonso cite un merveilleux texte de López Pinciano que je ne puis m'empêcher de citer, et de commenter :

L'objet [de la poésie] n'est pas le mensonge, ce qui reviendrait à coïncider avec la Sophistique, ni l'Histoire, ce qui reviendrait à prendre la matière de ce qui est historique. Et ce n'est pas l'Histoire, car cela touche aux fables, ni mensonge, car cela touche à l'Histoire ; elle a pour objet la vraisemblance qui embrasse le tout. De là vient que c'est un Art supérieur à la Métaphysique, car il comprend bien davantage et s'étend à ce qui est et à ce qui n'est pas.

“Bien”, continue Reyes, “la vraisemblance – plus large que ce qui est actuellement entendu par ce terme, ici, c'est la fiction, chose nouvelle qui s'ajoute à ce qui existe déjà, car la poétique fait la chose et l'engendre de nouveau.

Bien, à proprement parler, la vraisemblance, en tant que type de vérité originale du positif, n'est ni vérité ni semblable à la vérité²⁷⁵.

Reyes entend, rappelons-le, fonder une théorie de la littérature en adoptant la démarche du phénoménologue et en proposant le vraisemblable comme vérité poétique. García Bacca relève le manque de rigueur méthodologique de Reyes : pour le scientifique ou le philosophe, la vraisemblance ne peut *en aucun cas* être reçue comme une modalité de la vérité. Ce décalage est renforcé par la reprise des premiers termes de Reyes. En outre, García Bacca signale un grave contresens commis par Reyes à l'encontre de la *Poétique* d'Aristote : concrètement, du chapitre où il est question de la différence entre le poète et l'historien (Chapitre IX, « Différence du poète et de l'historien. Des fables épisodiques dans la tragédie », *Poétique*, 1451a), qui se retrouve directement en rapport avec le texte cité et commenté de López Pinciano.

Aristote, rappelle García Bacca, se situe dans l'ordre *ontologique* et non pas *esthétique*, de sorte que « “possible”, “réel”, “nécessaire” forment une échelle de façons ou de modes d'exister, chacun plus ferme et plus éloigné du néant que le précédent »²⁷⁶ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 282). C'est, dit García Bacca, dans cette perspective que le philosophe parle du « possible selon le vraisemblable ». Autrement dit, Aristote n'autorise pas la poésie à affirmer des vérités métaphysiques. Au contraire, il plaide pour *l'autonomie* de l'art : l'art n'a pas à imiter la nature. Ainsi, le vraisemblable tel que

²⁷⁵ Le texte cité par Reyes et le passage qui fait l'objet du commentaire de García Bacca se trouvent dans le sixième chapitre de la deuxième partie de *El deslinde* (Reyes, *OC*, xv, 1963, 205).

« Don Alfonso cita un maravilloso texto del Pinciano que no puedo resistirme a copiar, y comentar :

“El objeto [de la poesía] no es la mentira, que sería coincidir con la Sofística, ni la Historia, que sería tomar la materia a lo Histórico. Y no siendo la Historia, porque toca fábulas, ni mentira, porque toca Historia, tiene por objeto el verisímil que todo lo abraza. De aquí resulte que es un Arte superior a la Metafísica, porque comprende mucho más y se extiende a lo que es y a lo que no es.”

“Pues bien”, continúa Reyes, “el verisímil – más generoso que el actual verosímil es aquí la ficción, cosa nueva que se añade a lo ya existente, puesto que la poética hace la cosa y la cría de nuevo”.

Pues bien, estrictamente hablando, lo verisímil, en cuanto tipo de verdad original de lo positivo, no es ni verdad ni semejante a la verdad. »

²⁷⁶ « Posible, real, necesario, forman una escala de modos de existir, cada uno más firme y alejado de la nada que el anterior. »

l'entend Aristote dans *La poétique*, c'est « dans l'œuvre d'un poète, dire les choses telles que nous aurions aimé qu'elles passent ».

García Bacca contemple longuement la pépite du Stagyrte qu'il vient de prendre dans son tamis : le vraisemblable, par conséquent, ce n'est pas non plus dire les choses comme elles sont ni comme elles peuvent être alors qu'elles ne sont pas, mais tel que notre faculté optative désirerait qu'elles soient, « l'homme aux désirs bizarres et surprenants, le mage que nous portons tous en nous »²⁷⁷ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 277). Autrement dit, alors que l'historien se contente d'enregistrer les données du réel, le poète, à l'inverse, invente une nouvelle réalité. Partant, le vraisemblable tel que l'entend Reyes, à savoir le vraisemblable comme catégorie esthétique ou *verisimil* en espagnol, appelle à une explication poétique de la réalité, et non métaphysique. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si le Mexicain se trouve dans l'incapacité de définir le vraisemblable autrement que par une autre métaphore : c'est une catégorie esthétique irréductible qui ne peut être expliquée que *poétiquement*.

En somme, non seulement la vérité poétique n'est pas *semblable* à la vérité philosophique ou ontologique : elle s'y oppose. Selon García Bacca, la vérité de type ontologique exige, elle, d'être affirmée selon le critère de continuité conceptuelle établi plus haut. Or précisément, voilà une exigence que ne nous impose pas la vérité esthétique, autrement appelée vraisemblance. En effet, dit García Bacca, c'est même de là que procède le sentiment esthétique :

Nous pouvons lire tranquillement, sans sérieux, sans le cauchemar de condamnation intellectuelle, sans les remords du juge qui n'accorde pas de sentence favorable ou affirmative, les choses les plus vénérées, quand elles se situent sur un autre plan, qu'il s'agisse des plus sévères, quand on les dit sous forme de théorèmes, les plus sûres et les plus fermes, quand on les traite comme des vérités physiques, car la faculté esthétique les entend "comme si de rien

²⁷⁷ L'ensemble du passage auquel je me réfère est le suivant : « más, ¿qué es lo verosímil ? Encuentro en Aristóteles una frase que tal vez pueda ayudarnos. "No consiste la obra peculiar del poeta en decir las cosas como pasaron, sino cual deseáramos hubieran pasado" (*Poét.*, *ibid*), ni, consiguientemente, en decir las cosas como son, ni como pueden ser, aunque en realidad no son, sino como lo desearía nuestra facultad optativa, el hombre de deseos raros y sorprendentes, el mago que todos llevamos dentro. »

n’était”, avec une attention sans tension, avec une complaisance lâche, sans se préoccuper de savoir si en ontologie ou en métaphysique elles seraient vraies ou fausses²⁷⁸ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 283).

Cette « attention sans tension » n’est pas sans rappeler l’aphorisme de Bergamín cité plus haut et relatif à la bonne manière d’écouter la musique. Comme je l’ai montré ailleurs, précisément sous l’égide de Bergamín – son initiateur en tauromachie et maître en poésie – García Bacca reconnaît, mieux, embrasse le caractère essentiellement *ludique* de l’art et de la pensée rationnelle, à l’instar d’un autre philosophe, Martin Heidegger. Ici, néanmoins, le philosophe basque se contente de souligner l’inadéquation de la méthode philosophique avec la littérature qui, elle, opère la déconnexion entre *être* et *vérité*. « Les choses de la poésie », soutient García Bacca, « n’ont à être ni vraies ni fausses, car elles n’ont pas, dans la phraséologie classique, l’attribut essentiel de vérité »²⁷⁹ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 284). L’art n’a pas davantage vocation à faire le bien qu’à dire le vrai car, rappelle García Bacca, en philosophie, le propre des valeurs, c’est de *devoir être réalisées*, quel qu’en soit le prix à payer.

Mais, demanderont les philosophes, si l’art n’est pas soumis à l’impératif éthique, pourquoi alors parler de « valeur esthétique » ? Là encore, dit García Bacca en faisant allusion à Ortega, la philosophie pâtit du manque d’imagination des philosophes, et de leur incommensurable et universelle ignorance des secrets de création enfermés dans cet « instrument de création » que Dieu a laissé par mégarde en nous et qui est le langage utilisé poétiquement²⁸⁰ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 285). La valeur esthétique de

²⁷⁸ « Podemos leer tranquilamente, ingrátidos, sin pesadilla de condenación intelectual, sin remordimientos de juez que no da sentencia favorable o afirmativa, las cosas más veneradas cuando se las coloca en otro plan, las más severas, cuando se las dice en teoremas, las más seguras y firmes, cuando se trata de verdades físicas, que la facultad estética las oye “como quien oye llover”, con una atención sin tensión, con una complacencia suelta, sin preocuparse de si en ontología o en metafísica serán verdaderas o falsas. »

²⁷⁹ « Esta desconexión entre *ser* y *verdad* que opera la literatura, sobre todo su forma por excelencia que es la poesía, nos confirma una vez más en la opinión de que el método filosófico nada tiene que hacer con cosas que están hechas de manera que *no tienen que ser* ni verdaderas ni falsas, que no poseen, para decirlo con la fraseología clásica, el atributo esencial de verdad. »

²⁸⁰ « Pero no hay duda en que lo literario, al igual que otras artes, posee un cierto valor que ha dado en llamarse estético. Valor un poco extraño, pues por él no tenemos que pagar precio alguno, ni siquiera el de afirmación o de cordial aprobación. Pues entonces, ¿ por qué llamarlo valor ? Claro que en este

l'art, poursuit García Bacca, est une *contre-valeur* métaphysique : l'art nous libère de tout devoir être.

La valeur esthétique se compose ainsi de deux éléments.

Le premier est négatif, en ce que, métaphysiquement parlant, l'art nous affranchit des limites du réel, ce qui revient à nous placer dans un Monde de fées, un Paradis artificiel où les êtres sont privés de leur valeur de vérité et les valeurs, de l'impératif de leur réalisation. García Bacca parle en ce sens d'irrévérence de l'art.

Le second est positif, en ce que la valeur esthétique de l'art consiste précisément en cet affranchissement des lois nécessaires, qu'elles soient physiques, métaphysiques, phénoménologiques ou existentielles, en vue de construire un Monde de fées ou un Paradis artificiel.

Autrement dit, le monde de l'art est *purifié* de toute réalité²⁸¹ (García Bacca, *in* Perea, 2009, 286). L'art n'appartiendrait pas au domaine du réel, mais plutôt à celui du songe, où le temps et l'espace sont inexistantes. La vie est un songe parce que la mort – la mort *réelle* – nous laisse dans cet autre type de réalité subtile qu'est notre nature poétique, un songe en acte qui nous intègre intégralement dans tout²⁸².

punto se está resintiendo la filosofía de la falta de imaginación de los filósofos, y de su inconmensurable y casi universal desconocimiento de los secretos de creación encerrados en ese “trebejo de creación” que Dios dejó al desgaire en nosotros y que es el lenguaje usado poéticamente. »

²⁸¹ Voici le passage intégral : « el valor estético se integra al menos dos componentes : a) uno *negativo*, que es, desde el punto de vista metafísico, un *contravalor*, a saber, desconectarnos y librarnos de todo *deber ser*, de esos imperativos tremebundos y remordientes que lleva consigo todo valor religioso, moral, económico, que apuntan descara e insistentemente a nuestro bolsillo, a nuestra vida real, a nuestra vida futura, a nuestros placeres, a nuestro ser. Lo cual, desde el punto de vista metafísico, es evidentemente un contravalor, pues es negar delicadamente a los valores de su deber ser, sus imperativos sobre nosotros y hacernos con un reino de Hadas, con un Paraíso artificial, donde pueden ellos aparecer mudo y sin voz de mando, sin permitirles, ni por señas trompeteos mandones. [...] b) *Positivo* que me parecería consistir en “lo deseable”, no por un deseo que se despepita y desviva por lo real, sino al revés : por una facultad desiderativa de ese tipo y planes que he llamado “convertir el universo de *seres* en un paraíso de hadas”, en un Paraíso *artificial*. [...] No precisamente en este mundo real [...] sino en otro, *purificado* de toda realidad y sus leyes físicas, metafísicas, fenomenológicas o existenciales [...]. »

²⁸² « ¿ No consistirá a lo mejor la muerte *real* en dejarnos en esotro tipo de realidad sutil que es nuestra naturaleza poética, en un soñar íntegramente todo y nosotros íntegros ? »

3. D'un ordre à l'autre : vers une transposition philosophico-poétique de la réalité

García Bacca referme son article sous le même signe poétique du début, mais en introduisant, cette fois, une métaphore astronomique qui procède d'une découverte contemporaine des astrophysiciens. Il s'agit de la ligne de niveaux gravitationnels qui résulte du fait que les champs de chaque astre se composent de ceux des autres. Cette ligne révèle une superficie où la prédominance d'attraction de chaque corps est nulle. Ainsi, explique García Bacca, celui qui suivrait cette ligne serait à même de traverser tout l'univers sans tomber dans quelqu'astre que ce soit. « La difficulté de ce merveilleux funambulisme, dit García Bacca, c'est d'atteindre cette ligne ou superficie d'équilibre intergravitationnel »²⁸³ (García Bacca *in* Perea, 2009, 287). À l'inverse du poète, les philosophes et les phénoménologues semblent s'être proposés de suivre la ligne où la force gravitationnelle est maximale²⁸⁴. Cette ligne que suivent les philosophes se trouve bien au ras des choses. En la suivant, ces derniers les touchent, s'effeuillent en chacune d'elles. Ils les *définissent*, ce qui revient à traverser de part en part leur épiderme, leur superficie la plus immédiate.

À la philosophie, la pesanteur ; à la poésie, la grâce, la légèreté.

Le philosophe basque est convaincu de ce que la poésie a découvert ces lignes de niveau *inter-édeitique* ou d'équilibre *inter-entitatif*. C'est la langue littéraire, la métaphore systématique (appelée *analogie*) et non le langage philosophique qui, selon lui, s'avère seule capable de rendre compte de cette superficie *poétique* de l'univers. Voilà pourquoi l'analogie entre les découvertes physique et poétique de la ligne de niveau occupe une place extrêmement significative, quoique non explicitée philosophiquement, dans la pensée de García Bacca : elle sert dans un premier temps, à distinguer qualitativement l'approche philosophique de l'approche poétique et dans un

²⁸³ « Lo difícil es llegar hasta esa línea o superficie de equilibrio intergravitatorio. »

²⁸⁴ « Parece como si los filósofos, y más los fenomenológicos de nuestros días, se hubieran propuesto andar no por esa línea de nivel entre astros y astros, sino por la línea de mayor gravitación, bien al ras de cada cosa, tocándola, desojándose en ella, *definiéndola*, que es andar por su piel y superficie más inmediata. »

deuxième temps, à affirmer l'autonomie, voire la supériorité de la poésie sur la phénoménologie, de l'art sur la science.

En montrant les impasses épistémologiques auxquelles mène la phénoménologie littéraire proposée par Reyes, García Bacca, loin de replacer la poésie sous l'autorité de la philosophie, soulève au contraire les insuffisances méthodologiques de la seconde. Celles-ci sont au nombre de trois : 1) la phénoménologie requiert le concept. Or la métaphore est inexplicable conceptuellement. Il s'ensuit que la phénoménologie littéraire est infondée. 2) le problème du rapport à la vérité est mal posé par la philosophie académique, qui ignore les différents ordres propositionnels, indépendants entre eux²⁸⁵. 3) la valeur esthétique est une notion problématique dans la mesure où l'art ignore le devoir être. C'est pourquoi la philosophie telle que la conçoit García Bacca doit dépasser la tradition, afin d'intégrer la « superficie cosmique » qui lui demeurerait étrangère sans les incursions faites dans le territoire poétique.

Voici un exemple de ce que García Bacca fait avec la poésie – ici, en l'occurrence, avec un poème de Bergamín :

A los noventa años
estoy esperando al toro :
a la muerte.
¡Ay !, pero la muerte no me llega.
Me está dando el corazón
que, al fin, tendré que tirarme (yo)
de cabeza al callejón,
sin esas salidas o evasiones
que son
Providencia, Historia, Dialéctica...
exponiéndome a que me coja EL GRAN TORO :
DIOS.

²⁸⁵ En cela, García Bacca semble transposer sur un plan laïque les conclusions d'un Étienne Gilson quant à l'autonomie de la philosophie en tant que science naturelle vis-à-vis de la théologie. Étienne Gilson est cité par Jacques Maritain (1932, 172) : « Les deux ordres restent distincts, bien que la relation qui les unit soit intrasèque. » J'ajoute que la laïcisation de notions théologiques est un procédé récurrent chez García Bacca, surtout dans sa période marxiste, avec, par exemple, le concept de « crime ontologique », comparable à tout point de vue à l'idée biblique de péché.

Dans ce poème, le texte de Bergamín est reproduit en italiques par García Bacca. C'est un procédé qu'il affectionne dans la dernière époque de sa vie. La question qu'on peut légitimement se poser est la suivante : se trouve-t-on face à un poème à part entière, à une production originale ou au contraire à une simple glose du texte qui le précède ? Ce qu'il faut comprendre, c'est que les deux ordres – à savoir l'ordre métaphysique d'une part et de l'autre l'ordre poétique – cohabitent dans ce texte qui consiste en une réappropriation des vers signalés de Bergamín, réappropriation elle-même doublée d'une recreation ou composition philosophico-poétique. García Bacca, en tant que philosophe, se doit d'expliciter ce que le poète laisse sous forme d'allusion. C'est ainsi que les deux langages trouvent un terrain d'entente à la fois métaphysique et méta-physique, puisqu'il est question de la mort.

L'article de García Bacca est un bel exemple de dialogue entre deux penseurs par textes interposés. Non content de souligner les difficultés méthodologiques que soulève la théorie littéraire de Reyes, García Bacca indique des issues possibles. Néanmoins, la démarche du philosophe et de l'homme de lettres s'avèrent difficilement conciliables : tous deux sont amis de la vérité, mais chacun en a une conception propre et autonome à laquelle répondent deux ordres indépendants, celui de la métaphysique et celui de l'esthétique. Ainsi, dans *Confesiones*, évoquant son exil à Mexico en général et ses relations avec Alfonso Reyes en particulier, García Bacca rapporte les propos de l'écrivain qui illustre cette divergence d'approche au réel.

Au cours d'une réunion, à la suite du rituel établi, [Reyes] me demanda : "García Bacca, comment se porte votre épouse ?". "Bien, merci, don Alfonso. Elle est à la maison, elle se repose". "Je vous le demande, car, dernièrement, de nombreuses femmes d'Espagnols ont dû être opérées de quelque chose de "viscéral". Ces cas ont quelque chose de mystérieux et de scientifique. Vous savez que México se trouve au fond d'un immense volcan, sur lequel d'innombrables rayons cosmiques se déversent [...] Cela pourrait bien être la cause à l'origine du mal dont souffrent tant de ces dames. Cause matérielle. Mais il y a une autre explication : c'est la vengeance des dieux aztèques sur les dieux chrétiens, à travers les chrétiennes. Explication mythologique, mythique. Laquelle préférez-vous ?" "Moi, la

matérialiste”. Et don Alfonso me dit : “Vous n’avez rien d’un poète !” Et me fréquenter moi, poète, ne vous a guère servi [...]”²⁸⁶ (2000, 81-82).

L’anti-dogmatisme de García Bacca s’explique par cette recherche continuelle du savoir fondé rationnellement, par cette préférence pour l’explication matérialiste plutôt que l’explication religieuse ou magique ; c’est d’ailleurs ce que cristallise le choix du titre de la revue de philosophie qu’il fonde en 1957 et dirige à Caracas jusqu’à sa retraite en 1970, *Episteme*. L’originalité de García Bacca vient de son style « littéraire » ou incitatif, qui a fait l’objet d’études sérieuses et de critiques non moins valides, émanant de Carlos Beorlegui ou d’Ignacio Izuzquiza. Il n’en demeure pas moins que l’irrévérence du poète envers le réel et les valeurs établies que García Bacca décrit dans son article est aussi celle du philosophe créateur envers la philosophie académique. Il peut sembler naturel que celui-ci recueille les « pépites » brutes des mines poétiques pour constituer une philosophie originale.

S’il s’agit bien d’exposer la dimension philosophique latente d’une œuvre poétique, il est légitime, par suite, de se demander à quelle fin cette assimilation s’opère.

Le « philosopher poétisant » dont parle André Tosel emprunte certes au poète son verbe pour s’alimenter mais dans le cas de García Bacca, il permet en retour à l’expression non-philosophique du réel, poétique ou autre, de trouver la précision technique qui lui fait défaut. En d’autres termes, la transposition d’un ordre à l’autre permet d’éprouver le texte poétique dans une vérité épistémologique et non plus seulement esthétique. García Bacca non seulement commente et transpose mais, en outre, il « transforme » le texte littéraire en l’intégrant à sa philosophie. Cela constitue en soi un acte proprement créateur, un peu à la manière de la photosynthèse, dont le

²⁸⁶ « En una reunión, después del ritual establecido, me preguntó: García Bacca, ¿ cómo está su señora ?”. “Bien, gracias, don Alfonso. Está ya en casa reponiéndose.” “Se lo pregunto porque últimamente a muchas esposas de los españoles han tenido que operarlas de algo ‘entrañable’. Estos casos tienen algo de misterioso y científico. Usted sabe que México está en el fondo de un inmenso volcán. Sobre él se vierte una cantidad extraordinaria de rayos cósmicos [...]. Tal pudiera ser la causa natural de lo padecido por tantas señoras. Causa material. Pero cabe otra explicación : es la venganza que los dioses aztecas toman de los dioses cristianos, en las cristianas. Explicación teológica, mística. ¿Cuál prefiere usted ?” “Yo, la materialista.” Y don Alfonso me dijo : “¡ Qué poco de poeta tiene usted ! Y con mi trato de poeta le he contaminado poco”. »

philosophe Robert Dumas en rappelle le principe dans son magnifique *Traité de l'arbre* : « à la lumière de la chimie et de la biologie, le philosophe peut comprendre pourquoi intuitivement les arbres ont symbolisé la vie : ils sont les seuls à pouvoir transformer des éléments inorganiques en éléments organiques compliqués » (Robert Dumas, 153, 2002). Comme le dit María Zambrano, le rôle du poète est d'accueillir le monde. Aux yeux de García Bacca, la fonction du philosophe est de le transformer.

Cet article permet aussi d'entr'apercevoir l'atmosphère créative qui régnait alors dans le Mexique des années quarante et qui a favorisé le rapprochement non seulement des intellectuels espagnols et mexicains mais également des philosophes et des poètes. L'entente mutuelle qui s'exprime alors constitue sans doute l'un des rares moments où la condamnation platonicienne de la philosophie a été révoquée durablement. Légitimer l'expression poétique, c'est avant tout marquer les limites de la philosophie, qu'il s'agit de dépasser hors du champ académique, ce que García Bacca ne se permet de faire qu'une fois retiré de l'Université, notamment à travers les exercices philosophico-littéraires ou encore, ses *Divertimientos y migajas*, un livre dont les pages ne sont pas reliées, de sorte à permettre une lecture morcelée – à l'instar, sans doute, de cette Espagne pèlerine semée à tous vents.

C. Symphilosophie de l'Espagne pèlerine : le nomadisme intellectuel des philosophes de l'exil républicain espagnol

Bien que non exprimée en tant que telle à l'époque de son invention par Bergamín, ni systématisée par les spécialistes de l'exil républicain par la suite, la notion d' « España peregrina » peut être perçue comme un programme visant à élever la notion de pèlerinage, de voyage ou d'exil reflétant la condition humaine à hauteur philosophique et esthétique, en puisant d'une part dans les sources culturelles universelles (espagnoles, européennes et américaines, mais également orientales) comme dans le contexte politique et social d'avant-guerre, et d'autre part, en inscrivant en son sein la métaphore comme outil de connaissance primant, dans bien des cas, sur le concept (sans délaisser

ce dernier pour autant). Comme le dit bien Nigel Dennis, si Bergamín n'a pas produit de théorie de l'exil à proprement parler²⁸⁷, tout indique en revanche que « España Peregrina » puise, entre autres, aux sources de l'existentialisme et de la pensée catholique progressiste de l'entre-deux guerres. À l'instar d'un Bergamín défendant les valeurs républicaines, García Bacca et Zambrano revisitent à leur façon, le motif littéraire de l'*homo viator*, à dessein d'établir le seul régime politique socialement juste, la démocratie. S'il est vrai que cette approche littéraire ne va pas sans motivation politique, elle ne se fait pas partisane pour autant.

Dans *Sociology of philosophies* (2000), Randall Collins montre que le cosmopolitisme des intellectuels entraîne la constitution de réseaux académiques par lesquels se ferait ou se déferait le changement intellectuel au niveau planétaire et, ce, de l'Antiquité à nos jours. Si on suit cette thèse de macro-sociologie intellectuelle, la survie individuelle hors du réseau ne peut être que précaire : difficile de diffuser son œuvre sans tel ou tel appui éditorial et académique, sans l'assurance d'un revenu garanti par l'appartenance à une institution. Collins écrit ainsi : « l'histoire de la philosophie est à bien des égards l'histoire des groupes »²⁸⁸ (Randall Collins, 2000, 3). Ainsi, la correspondance de Zambrano avec Ferrater Mora témoigne, entre autres choses, de la condition d'intellectuelle non statutaire de la philosophe andalouse.

Comme le suggère Enzo Traverso dans *La pensée dispersée*, l'exil ne fait qu'accentuer cette dépendance d'un individu vis-à-vis d'une communauté d'accueil, plus ou moins solidaire et, qui plus est, solidaire pour un temps plus ou moins long. Cette communauté elle-même est ancrée dans un lieu géographique précis, que l'on songe à Russell et Wittgenstein à Cambridge, au Cercle de Vienne. L'historiographie de l'exil républicain a bien montré que le Mexique et le Vénézuéla deviennent des « sites d'exil », pour reprendre la terminologie de Mario Sznajder et Luis Roniger (2009, 93). Celle-ci absorbe le gros du contingent d'intellectuels républicains, appelés, suite à Gaos

²⁸⁷ Nigel Dennis, communication inédite. « Bergamín [...] didn't develop those reflexions into any kind of fully-fledged theory of exile », etc.

²⁸⁸ « The history of philosophy is to a considerable extent the history of groups. »

et Abellán, « transterrados ». Comment insérer dans cette histoire de tissages et de détissages des amitiés philosophiques – ou symphilosophies²⁸⁹ – la problématique de l'exil, quand le colossal travail de Collins omet d'inclure la pensée espagnole dans le panorama intellectuel mondial²⁹⁰ ?

Il suffit de jeter un coup d'œil à l'ouvrage d'Abellán, *El exilio filosófico en América* dans l'édition plus récente que j'utilise, pour constater que sur le plan géographique, les universitaires s'intègrent de manière définitive à une Université dès les premières années : ce qui rend « circonstanciels » ou occasionnels leurs déplacements, alors que les philosophes non statutaires, les « penseurs délirants », eux, sont libres ou contraints de poursuivre leur errance des deux côtés de l'Atlantique. Continuer sa route, passer son chemin pour ainsi dire, n'est-ce pas aussi échapper en quelque manière aux sphères d'influence de l'UNAM ou du *Colegio de México* ? Le « pèlerinage » des philosophes de l'exil républicain espagnol se déclinerait ainsi selon diverses formes de trans-lations culturelles et géographiques. Ce n'est certainement pas un hasard (ni un simple trait rhétorique), si on qualifie non seulement Bergamín et Zambrano mais également García Bacca, de « pèlerins ». Pour les premiers, le motif exilique figure explicitement dans leurs œuvres respectives, à l'image de leur existence. Pour García Bacca, en revanche, après avoir séjourné en Équateur puis au Mexique avant de s'établir à Caracas, le temps du « pèlerinage » est plus restreint. Chez lui, le motif littéraire de *l'homo viator* est dilué au sein même de ses écrits, n'apparaissant que de manière diluée et par allusions.

²⁸⁹ García Bacca emploie le terme dans *Introducción al filosofar* pour caractériser la façon prédominante de philosopher : « philosopher en soi ne pouvait se faire autrement qu'en communauté, en académie, lycée [...] ; dire systématiquement ce que “les choses sont”, cela constitue une nouvelle fonction sociale, et non de penseur grincheux. L'Académie, c'était une manière d' “être”, non une entité juridique comme pour nous autres » (1939, 37 : « El filosofar mismo no podía hacerse sino en comunidad, en academia, liceo [...] ; el decir sistemático de lo que las cosas son es de nueva función social, no de pensador arisco. Academia era una manera de “ser”, no una entidad jurídica como entre nosotros. ») Pensée classique, alors que Socrate marque la naissance de l'individu (1939, 73-82).

²⁹⁰ Seul Ortega y Gasset est inclus dans le schéma représentant le réseau allemand au tournant du siècle, « 1835-1900 : néo-kantiens, historicistes, positivistes, psychologues », p. 690. Malgré ces omissions, les schémas de réseaux présentés par l'auteur sont utiles pour tâcher de replacer nos auteurs au sein des communautés intellectuelles contemporaines.

Randall Collins reconnaît l'existence d'intellectuels brillants hors du groupe ; à l'instar d'Héraclite, ce sont ces derniers les plus créatifs mais également les plus isolés dans le temps :

Avons-nous oublié l'individu ? Après tout, tous les individus n'appartiennent pas à ces groupes dont il est ici question. Héraclite le fier, l'isolé, n'est pas le seul de son espèce. Certains intellectuels importants (quoique en moindre nombre) sont isolés dans le temps, sans contemporains de taille suffisante à agir comme rivaux structurels²⁹¹ (Randall Collins, 2000, 7).

Collins décrit les intellectuels véritablement créatifs non comme des extravertis mais comme des introvertis car, selon lui, la créativité intellectuelle ne se fait pas en groupe, mais en travaillant seul, souvent pendant plusieurs heures par jour²⁹² (Randall Collins, 2000, 7). Étant entendu que la philosophie pèlerine sort des sentiers battus de l'académisme en faisant primer la métaphore sur le concept, j'entends, par « nomadisme intellectuel » une capacité de déplacement aussi bien intellectuelle que physique.

C'est en des termes analogues que María Zambrano explique dans un inédit cité par Rogelio Blanco en quoi son exil a été fécond : « il m'a donné la liberté de penser et l'angoisse économique dont j'aurais été dépourvue en Espagne, car il m'eût été facile de gagner une chaire, mais c'eût été comme me lier les mains, c'est comme si j'étais une artiste, une artiste comme Picasso qui en quittant l'Espagne déploya ses ailes »²⁹³ (María Zambrano, citée par Rogelio Blanco, 2009, 45). Autrement dit, l'exil a été un catalyseur en un sens somme toute extrêmement restreint mais ô combien fécond : il lui a permis d'échapper au conformisme intellectuel et à la bienséance universitaire d'une part, au confort matériel de l'autre. Dans le même esprit, García Bacca – en se référant à

²⁹¹ « Have we forgotten the individual ? After all, not all intellectuals belong to these groups. Proud, isolated Heraclitus is not the only one of his kind. Some important intellectuals (though fewer) are isolated in time, without contemporaries of stature who can act as structural rivals. »

²⁹² « Creative intellectuals are generally introverts, not extroverts. Intellectual creativity is done not in group situations but by working alone, usually for many hours of the day. »

²⁹³ « Para mí el exilio fue fecundo, pues que me dio libertad de pensar y la angustia económica que en España no habría tenido, pues habría ganado fácilmente una cátedra, pero hubiera conformado atado como si fuera una artista como Picasso, que al encontrarse fuera de España abrió las alas. »

l'expérience universitaire de Bergamín au Venezuela, négative et positive en Uruguay – dit de son ami qu'il n'était pas né pour être professeur mais inventeur, créateur :

En 1947, nous étions encore à Caracas, Bergamín et moi. Pepe n'avait pas réussi à donner des cours de littérature selon le programme de l'Institut Pédagogique et de la Faculté des Lettres. Il n'était pas né pour être professeur de quoi que ce soit, et encore moins de littérature, mais pour être inventeur, inspirateur, locuteur, illuminateur, inviteur, suggestif. Il ne rentrait dans aucun institut ni Université. Par chance, il fut invité à Montevideo, où on le laissa faire ce qui lui chantait. C'était la condition. Et ils acceptèrent, sincèrement enchantés. Je ne peux qu'observer son succès pendant sept ans qui ne lui échappa non plus²⁹⁴ (García Bacca, 2000, 88).

Nigel Dennis remarque dans sa communication inédite (2008) que Bergamín emploie rétroactivement le terme de « pèlerin » à la veille de sa mort pour résumer le sens de sa vie²⁹⁵.

Lorenzo Fernández Gómez quant à lui situe le « pèlerinage » de García Bacca à un double niveau, à savoir existentiel et philosophique. Dans un article de 1993 intitulé « J. D. García Bacca : peregrino del vivir y del filosofar », rédigé en hommage au philosophe défunt, Fernández Gómez écrit :

Dans son pèlerinage long et multiple, dans sa vie comme dans son œuvre, aucun chemin n'est devenu routine. Chaque fois que son regard décalé se posait sur un thème, il inaugurait une nouvelle façon de philosopher, en renouvelant ainsi l'objet. Chaque cours était une nouvelle aventure d'enseignement qui s'accorde avec la forme la plus ancienne et la plus sage d'enseigner : celle du dialogue entre le maître et le disciple, qui est d'apprendre à deux, sans aucunement permettre la parole dogmatique. À l'instar de Sancho apprenant du

²⁹⁴ « En el 47 estábamos aún en Caracas Bergamín y yo. Pepe no había conseguido dar clases de literatura según el programa del Instituto Pedagógico y en la Facultad de Letras. No había nacido para profesor de nada, y menos de literatura, sino para inventor, inspirador, locutor, atisbador, invitador, sugerente. No cabía en ningún instituto ni universidad. Por suerte, fue invitado a Montevideo, dejado a su talante. Tal fue la condición. Y la aceptaron encantados, sinceramente. Y me consta, y lo constó, su éxito, por siete años. » Pour ce qui est de l'enseignement de Bergamín en Uruguay, voir Rosa María Grillo (1999).

²⁹⁵ « Even on the eve of his death in 1983 he would continue to represent himself in those terms, now applying them retroactively to summarise the sense of his entire life (his long pilgrimage through life). »

Quichotte, qui lui-même jamais ne cessa d'apprendre de Sancho²⁹⁶ (Lorenzo Fernández Gómez, 1993, 356).

On voit que l'auteur, en se référant à l'œuvre de Cervantès, situe la pédagogie de García Bacca (son maître) dans la droite lignée de ce qui est perçu comme l'humanisme quichottesque, formant à son tour le noyau de la philosophie espagnole ou hispanique. Selon Fernández Gómez, le philosophe authentique consisterait à inscrire le dialogue au cœur même de l'acte philosophique, renouvelant avec une forme de socratisme. L'auteur insiste sur l'importance de la reconnaissance s'établissant entre le maître et le disciple, à travers laquelle se réalise pleinement l'humanité de chacun. Les vers de Machado, cités par García Bacca, traduisent l'effectivité de cette relation (Fernández Gómez, 1993, 359-360) : « ce sont les pas d'un pèlerin, constant aventurier, que le génie pousse sur les sentiers non balisés sur les cartes d'un homme normal, comme disait Cervantes de l'ingénieux hidalgo Don Quijote »²⁹⁷ (Fernández Gómez, 1993, 360).

Carlos Beorlegui relève qu'en dépit de la trajectoire peu commune de García Bacca, son œuvre reflète les caractéristiques les plus saillantes de la philosophie espagnole telle qu'elle se comprend et se produit dans le contexte de l'exil républicain (Carlos Beorlegui, *in* Beorlegui, de la Cruz, Aretxaga, 2003, 46). Aussi le motif du pèlerinage est-il fortement inscrit dans les écrits de José Bergamín, Juan David García Bacca et María Zambrano, à condition d'accepter que le voyage en tant que notion philosophique s'effectue autant à travers l'espace qu'à travers le temps (historique), dans la mesure où il s'agit essentiellement de se réapproprier une tradition et, subsidiairement, de sauvegarder une mémoire.

²⁹⁶ « En su prolongado y diverso peregrinaje, en vida y obra, ningún camino se le hizo rutina. Cada vez que su mirada inconforme se posaba sobre un tema, inauguraba un modo nuevo de mirar filosófico, renovando así lo mirado. Cada una de sus clases era una nueva aventura docente en la más sabia y vieja forma de enseñar : la del diálogo entre el maestro y el discípulo, que es aprender *entre dos*, sin dejar espacio para el decir dogmático. Así aprendió Sancho del Quijote, pero a la vez nunca dejó el Quijote de aprender de Sancho. »

²⁹⁷ « Son pasos de un peregrino, en constante aventura, a quien el ingenio hizo echar por caminos que no están señalados en el mapa del hombre normal, como decía Cervantes del ingenioso hidalgo Don Quijote. »

1. Un cosmopolitisme enraciné : la question de la langue philosophique

À partir des années quarante, chez les philosophes, l'interrogation sur l'être espagnol trouve comme ligne de démarcation l'emploi de la langue espagnole elle-même : faut-il faire du castillan un simple véhicule logique des idées philosophiques, ou, au contraire, faut-il philosopher à partir des recours « poétiques » qu'offre la langue elle-même, c'est-à-dire jouer de la polysémie d'une langue ? Ferrater Mora (ou encore José Gaos) est un tenant de la première position, García Bacca (ou encore, Bergamín et Zambrano), de la deuxième. La comparaison est d'autant plus intéressante que tous deux sont issus de la même école, l'Université de Barcelone et cultivent le même intérêt pour la logique symbolique. La question est loin d'être exclusivement hispanique ; au contraire, elle semble avoir divisé les philosophes dès le début du vingtième siècle, étant à l'origine de la séparation entre les « continentaux » (notamment Bergson et Heidegger), d'une part et, d'autre part, les anglo-saxons et philosophes exilés du Cercle de Vienne.

En outre, pour les philosophes de l'exil républicain, elle est liée au problème de la traduction, qui lui donne en réalité tout son sens. La philosophe France Farago dans *Le langage* rappelle le risque d'infléchissement du sens (car c'est de cela dont il s'agit) de toute traduction : « *toute langue* inaugure en effet une vision originale du monde et nouvelle pour celui qui s'initie à une langue autre que maternelle » (France Farago, 1999, 114). Qu'est-ce qu'une restitution fidèle ? S'agit-il de restituer le texte dans la lettre ou dans l'esprit ? Par suite : une traduction peut-elle prétendre transcender les limites spatio-temporelles dans lesquelles elle a été produite et valoir absolument, ou doit-elle prendre en compte son destinataire historique, à savoir, le lecteur contemporain ? En un mot : pour qui traduit-on ?

Ignacio Izuzquiza rappelle que, dans le cas de García Bacca, ses traductions ne sont pas à reléguer au second plan de sa production écrite, mais occupent au contraire le tout premier plan : « les traductions de García Bacca enferment toute une série d'aspects importants d'un point de vue théorique et elles sont liées à des éléments centraux de sa

pensée philosophique »²⁹⁸ (Ignacio Izuzquiza, 1984, 53). Par extrapolation, on peut dire que la question de la traduction est liée à la philosophie du langage pour l'ensemble des philosophes de l'exil républicain.

De l'avis de nombreux spécialistes, la conjonction entre l'idée de *polis* et une forme contemporaine d'humanisme tend à verser dans une forme d'utopisme, aggravé par la marginalité des philosophes de l'exil républicain espagnol en tant que tels : philosophes et espagnols. Si, pour reprendre provisoirement l'expression de Mari Paz Balibrea, les philosophes de l'exil républicain sont bien les parias de la philosophie, il ne faut pas sous-estimer pour autant la justesse de la puissante intuition qui anime leur projet collectif visant à constituer une philosophie espagnole – du moins, à en jeter les bases.

Dans *Le malin génie des langues*, Marc Crépon décrit ce qui me semble être la position des philosophes de l'exil républicain espagnol au-delà d'éventuels désaccords, à savoir, que philosopher en espagnol, ce n'est pas se replier sur un nous communautaire mais au contraire porter un espoir de salut pour l'humanité :

La réflexion sur les langues peut aussi s'attacher à défaire tous les liens qui lient la pratique d'une langue à l'appartenance à une communauté d'un autre ordre. Loin de justifier ou de construire un repli quelconque sur un "nous" particulier, elle cherche alors dans la diversité des langues, dans leur harmonie ou dans leur traduction (sa théorie, autant que sa pratique), le moyen de surmonter la diversité et de donner à la pensée une dimension universelle. Elle prend la mesure du risque extrême que fait courir à la pensée la sacralisation d'une langue donnée – l'auto-constitution et l'auto-contemplation d'un "nous" dans cette langue et dans les œuvres qui la travaillent (une littérature nationale, une philosophie nationale, etc.). À cet investissement historique, elle substitue une autre attente : trouver dans les langues les signes d'une promesse (de salut, de révolution) qui transcende les divisions de l'humanité pour disjoindre les cercles de l'appartenance à divers ordres de la communauté (naturelle, culturelle, politique, et bien sûr linguistique) et dessiner les traits d'un nouvel être en commun (Marc Crépon, 2000, 8).

La réflexion sur les langues tiendrait d'un effort synthétique qui, paradoxalement, n'annule pas les différences : la pensée peut atteindre à l'universel, en se gorgeant des

²⁹⁸ « Las traducciones realizadas por García Bacca encierran toda una serie de aspectos importantes desde un punto de vista teórico, y están vinculadas a elementos de su pensamiento filosófico. »

particularités mêmes de chaque langue (l. 3-7). L'auteur indique dans le même mouvement en particulier que la traduction, tant dans sa dimension pratique que théorique, constitue dans cette optique une activité tout à fait primordiale (l. 6-7). Il rejoint en ce sens les propos d'Izuzquiza sur García Bacca et ses traductions cités plus haut.

Par ailleurs, Marc Crépon signale un déplacement dans la visée « nationaliste » d'abord, philosophique ensuite, de l'entreprise : il ne s'agit plus d'affermir l'identité d'une communauté donnée à travers la langue et la culture en remontant aux sources lointaines d'un passé quasi mythique, mais de « transcender les divisions de l'humanité » et « dessiner un nouvel être en commun » (l. 10-16). D'une perspective historique de « sacralisation de la langue et des œuvres qui la travaillent » qui, ainsi que le suggère l'auteur, est certainement liée à la constitution d'une nation donnée (on peut songer à l'Allemagne ou la France, en particulier), on passe à un niveau authentiquement moral, en ce qu'il s'agit bien de penser l'« humanité », sans pour autant tomber dans les pièges de l'essentialisme inhérents à la première approche, nationaliste.

Ainsi, la notion d'« España Peregrina » a le mérite de pointer vers l'existence d'une Espagne non péninsulaire, « immatérielle » pour ainsi dire : à l'heure de s'interroger sur ce en quoi consiste l'être espagnol, le terme géographique de « frontières » s'avérerait insuffisant. De sorte qu'on peut parler avec Javier Muguerza de « cosmopolitisme enraciné » (Javier Muguerza cité par Carlos Beorlegui, *in* Beorlegui, De la Cruz, Aretxaga, 2003, 16) : il s'agit moins d'un enracinement géographique ou spatial, c'est-à-dire temporel, que d'un attachement culturel et spirituel, intemporel ; de même, ce cosmopolitisme n'est pas absolu, comme il peut l'être pour le sage stoïcien, mais relatif à une certaine idée *politique* (au sens de *polis*) de l'homme qui, elle, en revanche, vaudrait universellement : la mise en place de la démocratie à l'échelle planétaire.

« Il est sans doute possible (et peut-être nécessaire) de réécrire l'histoire complexe de ce que les philosophes ont pu dire de leur langue ». C'est sur cette invitation que Marc Crépon termine *Le malin génie des langues* (2000, 207). Les cas de figure que présente l'auteur permettent d'une part, de mieux cerner la position spécifique des philosophes

de l'exil républicain espagnol quant à l'avenir philosophique de la langue espagnole et, d'autre part, de jeter malgré les disparités historiques, malgré un découpage forcément partiel, un éclairage sur l'avvers et l'envers d'une même époque, l'après-guerre et les premières décennies de la Guerre froide et sur la défaite de la pensée progressiste d'avant-guerre sur le plan politique. Par souci de clarté, j'expose ici le raisonnement de Marc Crépon dans ses grandes lignes, en condensé, avant de revenir à la réflexion des philosophes espagnols républicains sur la langue espagnole comme idiome philosophique potentiel.

Le chapitre qui m'intéresse spécifiquement ici est le dernier chapitre du *Malin génie des langues*, intitulé « La langue sans communauté ». L'auteur prend comme fil conducteur l'attachement à la langue maternelle, « telle qu'ont pu l'exprimer ou le revendiquer les penseurs de la "tradition allemande" » (Crépon, 2000, 183). La réflexion sur la langue allemande appartiendrait à une tradition relativement ancienne, qu'on pourrait faire remonter à Leibniz et qui se montrerait particulièrement vigoureuse à partir de la deuxième moitié du dix-huitième siècle. Elle est représentée entre autres par Klopstock (1724-1803), Lessing (1729-1781), Herder (1744-1803), Fichte (1762-1814) et Friedrich Schlegel (1772-1829), sans compter Hegel (1770-1831). Ce sont des noms qu'on peut relier plus ou moins étroitement à la génération dite « romantique ». Ces auteurs, explique Crépon, déplorent le fait que les Allemands ne parlent pas assez bien leur langue, asservis à des *langues d'emprunt* comme le français. Aimer sa langue, c'est en aimer le peuple et son esprit.

L'attachement est double qui d'abord consiste en le souci de voir préservé un certain rapport de la communauté à la langue : il s'agirait d'employer, de parler ou d'écrire la langue la plus châtiée qui soit. Ensuite, cette correction de la langue va de pair avec un attachement à un esprit propre à la communauté d'appartenance : « aimer sa langue maternelle, c'est aimer ce qui se donne en elle comme le signe d'un esprit particulier (la clarté de la langue française, le sérieux de la langue allemande) [...]. D'où le second volet de cet attachement : le souci d'entretenir par la mémoire de ce que ce rapport a pu être par la culture et la commémoration des classiques » (Crépon, 2000, 183-184). Dans le même élan de pensée, Crépon précise ailleurs que le principe d'une communauté de

culture s'affirme dans « le partage des génies communs que distingue leur façon d'être dans la langue, c'est-à-dire de créer dans leur langue maternelle » (Crépon, 2000, 13).

Or ce que Crépon vise à montrer, c'est que les penseurs juifs allemands qui sont contemporains des philosophes de l'exil républicain espagnol se distancent de ce rapport à la langue maternelle, sans nécessairement l'ébranler définitivement : « c'est à la déconstruction ou au maintien paradoxal de telles implications qu'on voudrait s'attacher » (Crépon, 2000, 184). Entre la tradition et la pensée contemporaine, les divergences sont essentielles en ceci qu'elles concernent la question de la culpabilité de l'Allemagne. En outre, selon les cas, cette expérience commune ne sera pas valorisée de la même façon : chacune de ces expériences est singulière. En d'autres termes, si Adorno, Hannah Arendt, Améry et Nelly Sachs ont produit des textes sur la langue allemande, et si tous partent d'une expérience douloureuse, il est difficile néanmoins de parler de consensus, la critique ne porte pas sur un même objet relatif à la langue : « l'écheveau des implications entre langue, communauté et caractère est si complexe que sa déconstruction se fait nécessairement à plusieurs niveaux » (Crépon, 2000, 184). Partant de ces prémisses, il est possible de dégager des traits communs afin de penser l'essence de la langue comme langue maternelle à travers la question, d'abord de la sécurité et de l'assurance, de la communauté ensuite, de l'esprit enfin.

Au fil du chapitre, Crépon se base sur les écrits d'Adorno et d'Arendt en rapport à la question de la langue maternelle d'une part et, de l'autre, sur ceux de Jean Améry de l'autre, eux-mêmes complétés par les propos de Nelly Sachs et de Cioran, pour distinguer deux positions radicalement opposées.

Schématiquement, on pourrait situer, d'un côté, les philosophes dissociant le destin politique du peuple allemand de celui de la langue elle-même (« ce n'est pourtant pas la langue qui est devenue folle ! », aurait dit Arendt) et, de l'autre, les poètes affirmant que la langue se trouve presque irrémédiablement affectée, pour ne pas dire dénaturée, par l'histoire politique récente et travaillant par ailleurs à récupérer la part qui peut l'être de son esprit. J'ai synthétisé ci-après les propos de Crépon relatifs à la réflexion sur la langue maternelle des philosophes Adorno et Arendt, et celle d'Améry dans le tableau suivant :

	Adorno	Arendt	Améry
LANGUE	<p>S'exprimer dans sa langue maternelle, c'est avoir la certitude de ne pas trahir sa pensée : <i>la confiance en la langue est inentamée par la guerre.</i></p> <p>SENTIMENT DE SÉCURITÉ</p>		<p>Améry récuse l'idée que la langue puisse demeurer, et avec elle la culture, quand tout le reste a été enlevé : <i>mémoire et fidélité à l'enfance sont, sinon impossibles, du moins compromises.</i></p> <p>SENTIMENT D'ALIÉNATION</p>
COMMUNAUTÉ	<p>L'expérience de la sécurité n'est pas seulement une expérience de fait, sinon de droit de reconnaissance par la langue. Ainsi, Thomas Mann parle aux Allemands de l'intérieur de « vraie Allemagne », dans une optique de réconciliation future.</p> <p>SENTIMENT D'APPARTENANCE</p>		<p>L'exclusion de la communauté est inséparable de l'exil : ce que signifie l'exil en son fond, c'est l'impossible synthèse judéo-allemande. C'est pourquoi, affirme Crépon, il n'est pas question pour Améry de tomber dans le piège de la « vraie Allemagne ».</p> <p>EXIL IRRÉMÉDIABLE</p>
ESPRIT	<p>Hannah Arendt se situe sur le plan politique. Selon elle, l'appartenance à une communauté de langue ne crée aucune solidarité avec le destin politique ou historique de ce peuple.</p> <p>Si Arendt peut affirmer que « seule la langue demeure », c'est que, selon elle, <i>ce qui est en jeu, c'est l'essence de la communauté.</i></p> <p>AUTOCOMPLAISANCE</p>		<p>La langue est contaminée par le destin politique du peuple allemand.</p> <p>Partant, aux yeux de Canetti, Sachs ou encore Célan, si la langue demeure, elle ne demeurera pas sans condition, et jamais tout à fait égale à elle-même.</p> <p>AUTODESTRUCTION</p>

<p>Pour Adorno, outre affirmer le fait qu'il est impératif que le philosophe s'exprime dans sa langue maternelle, il faut aussi s'interroger sur la disposition philosophique d'une langue, problème qui n'est pas sans être lié à celui de la traduction.</p> <p>En effet, ce n'est qu'en philosophant dans sa langue maternelle que le philosophe peut imposer à la langue l'autorité de sa démarche critique.</p>	<p>Pour Nelly Sachs comme pour Jean Améry du reste, les termes de « patrie » et de « langue » ont perdu leur signification.</p> <p>Mais, dit Crépon (p. 206), ce « deuil de la langue » ne signifie pas qu'elle ne peut pas être réappropriée – sous une forme extrême : faire entendre dans cette langue précisément la voix des victimes. Cela exige une profonde refonte de la langue.</p>
--	---

En effet, tout ceci me semble éclairer la façon dont les philosophes républicains comprennent l'expérience de l'exil : à la différence de leurs homologues juifs allemands, l'exil pour eux s'éprouve moins dans la tension entre langue maternelle et langue d'emprunt que dans l'éloignement de la terre natale.

Pour une raison fondamentale évidente, largement souligné par Abellán et l'historiographie postérieure : contrairement aux intellectuels allemands s'installant en pays anglophones, Adorno et Arendt aux Etats-Unis, Améry en Grande-Bretagne, les Espagnols républicains qui s'installent en Amérique latine n'ont connu de déplacement que géographique, non pas culturel, qui exigerait un effort d'adaptation supplémentaire. On pourrait se demander néanmoins si, en fin de compte, d'un point de vue stratégique, l'abandon de la langue maternelle ne s'avère pas constituer, contre toute attente, le meilleur choix : il suffit de songer que Theodor Adorno comme Hannah Arendt, malgré l'exil, non seulement ont leur place respective dans l'histoire de la philosophie contemporaine (au prix de certains sacrifices, sans doute) mais en outre continuent de susciter l'intérêt d'un public, ce qui aujourd'hui encore est loin d'être le cas des philosophes républicains espagnols, à quelques rares exceptions près.

Si on tente d'adapter l'analyse de Crépon au cas des philosophes de l'exil républicain espagnol – sans pousser outre mesure la comparaison, cela va de soi – plusieurs points de contact apparaissent : d'abord, à l'instar d'Adorno et de Arendt, il n'y a pas de doute

à ce que le castillan leur procure un *sentiment de sécurité*. Zambrano, par exemple, à défaut de pouvoir publier directement en espagnol, fait traduire pour la revue *Diogène* le long article « Les songes et le temps » et se félicite de la qualité du travail final dans une lettre à Ferrater Mora. Seul Ferrater fait exception à la règle qui prévaut du monolinguisme, du fait de ses origines catalanes puis, en exil, une fois installé en Pennsylvanie, de l'acquisition rapide et impeccable de la langue anglaise. D'une manière générale, cette confiance en la capacité véhiculaire de la langue se reflète au niveau du style écrit, particulièrement châtié.

Entre ces deux exils, allemand et espagnol républicain, une deuxième pierre d'achoppement, pour ainsi dire, consiste en ceci que « España Peregrina » peut être considérée comme une notion analogue à l'idée de « vraie Allemagne », défendue par Thomas Mann. Autrement dit, le *sentiment d'appartenance* au peuple espagnol est intact. Mieux : cet attachement s'avère si fortement ancré que l'adaptation à la terre d'accueil n'est finalement que superficielle et que la nostalgie, même secrète comme c'est le cas pour Gaos, est le lot commun des intellectuels républicains en exil. De fait, l'historiographie a bien montré que nombreux sont les philosophes, parmi eux Bergamín et Ferrater, qui retournent en Espagne malgré la dictature en place. María Zambrano elle-même, supposée chantre de l'exil, dit son désir profond de retrouver sa terre natale dans sa correspondance privée ; atteinte par une grave maladie et hospitalisée en Suisse, elle sera parmi les derniers exilés républicains à rentrer en Espagne. Seul García Bacca tiendra sa parole et ne rentrera qu'à la mort de Franco – encore que sporadiquement.

En somme, pour récapituler les deux points précédents, on peut dire que la position des intellectuels de l'exil républicain espagnol quant à l'usage de la langue maternelle correspond davantage à celui des philosophes allemands Adorno et Arendt, sans oublier Thomas Mann, qu'à celui des poètes, Améry et Sachs notamment. Pour eux, contrairement aux premiers, une refonte de la langue allemande est nécessaire après l'expérience du nazisme et de la Shoah.

LANGUE		COMMUNAUTE		ESPRIT		
<i>Sentiment de sécurité</i>	<i>Sentiment d'aliénation</i>	<i>Sentiment d'appartenance</i>	<i>Exil irrémédiable</i>	<i>Autocomplaisance</i>	<i>Autodestruction</i>	
X		X	X	X		Présence
	X				X	Absence

Tableau des concordances entre philosophes espagnols républicains et philosophes juifs allemands en situation d'exil concernant la réflexion sur la langue maternelle comme idiome philosophique. D'après M. Crépon, Le malin génie des langues, Vrin, Paris, 2000.

En revanche, on note que la tension se situe au niveau de la « communauté » : il existe une tension forte entre le sentiment d'appartenance au peuple espagnol et le sentiment d'exil irrémédiable, ce qui donne tout son sens à l'expression « España Peregrina ». De sorte qu'on peut dire, en dernier lieu, que la réflexion sur la langue maternelle s'articule autour de l'« esprit » du castillan, pour reprendre les termes de Crépon – à cette différence près que, contrairement à l'allemand, le castillan n'est pas reconnu comme idiome philosophique. En d'autres termes, philosopher en universel ou philosopher en espagnol, telle est bien la question.

C'est une question que pose avec insistance García Bacca. Ainsi, dans la préface à la deuxième édition de *Filosofar en metáforas y en parábolas*, rebaptisé *Introducción literaria a la filosofía*, de 1963, García Bacca justifie les modifications d'une édition à l'autre. Les amendements ne concernent que les titres, à la fois le titre général et ceux des deux parties composant l'ouvrage ; le texte en lui-même restant inchangé. Avant de clore son « Prologue », le philosophe précise que, dans la première édition, « l'œuvre se divisait en deux parties, aux titres aussi ambigus que *Philosopher en universel* (première partie) et *Philosopher en español* (deuxième) ». Dans la deuxième partie, en revanche, « [ces titres] ont été remplacés par *Introduction littéraire à des philosophies existantes*

et *Introduction littéraire à une probablement possible philosophie* »²⁹⁹ (2003, 8) respectivement. Ainsi on le voit, à une vingtaine années d'écart, parvenu à un âge avancé, García Bacca ne modifie pas sa position de fond.

En optant pour un titre univoque, le philosophe cherche toutefois à expliciter son intention, celle d'introduire à la philosophie par le biais de la littérature :

Le titre *Introduction littéraire à la philosophie* n'est pas la promesse ou la tentative de transformer par une chimie ou une alchimie subtiles, la littérature en philosophie. Étant donné que l'auteur ne peut, entre autres raisons, à cause de son âge, changer de profession ni de vocation, la philosophie doit faire office de destination ; la littérature, d'introductrice à la philosophie³⁰⁰ (García Bacca, 2003, 8).

Et d'appeler de ses vœux, sous forme de boutade, une éventuelle *Introduction philosophique à la littérature*, assurant l'hypothétique auteur d'une gratitude toute philosophique.

Partant, il n'est pas interdit de penser que García Bacca veut contrecarrer certains reproches, réminiscent sans doute de ceux que lui-même adresse à Alfonso Reyes à propos de *El deslinde*, dans l'article commenté plus haut. De fait, l'ouvrage à sa première parution en 1945 ne manque pas d'attirer l'attention de José Gaos, qui suggère un tel rapprochement, non sans préciser scrupuleusement que le mérite en revient d'abord à Antonio Caso³⁰¹. En outre, dans la recension critique publiée dans *Cuadernos Americanos*, « Filosofía y literatura según un filósofo español »³⁰², Gaos ne se prive pas

²⁹⁹ « En la primera edición se dividía las obras en dos partes, de títulos tan ambiguos como *Filosofar en universal* (primera parte) y *Filosofar en español* (segunda). Aquí se han cambiado por estos otros : *Introducción literaria a filosofías existentes*, *Introducción literaria a una probablemente filosofía*. »

³⁰⁰ « El título *Introducción literaria a la filosofía* no es promesa, o atentado de convertir, por química o alquimia sutiles, literatura en filosofía. Dado que el autor no puede entre otros motivos, por edad, cambiar de profesión y vocación, filosofía tiene que hacer oficio de término ; literatura, de introductora a la filosofía. »

³⁰¹ « Es [la relación] entre *El deslinde* y la obra de García Bacca muy bien vista por el maestro Antonio Caso. »

³⁰² La transcription numérique du texte de Gaos que l'on trouve sur le site de la Fondation Juan David García Bacca ne comporte pas de pagination.

de faire valoir en ultime instance sa position contre celle de García Bacca qui, malgré l'estime sincère et profonde qu'il lui porte, pèche à ses yeux par manque de rigueur.

Si le propos est ramassé et le style peu avenant, la structure de l'article de Gaos, en revanche, est d'une rigueur formellement irréprochable, assez conventionnelle. Il s'agit d'abord de présenter l'auteur avant de passer à la recension de l'ouvrage étudié, qui comporte une étude de la structure et du fonctionnement interne de l'ouvrage. La troisième étape est proprement critique ; il s'agit moins de relever les défauts structurels de l'œuvre que d'indiquer les failles « ontologiques » du problème à résoudre, celui des relations entre philosophie et littérature, en l'occurrence. Le quatrième point consiste à revenir brièvement sur un aspect minoré en raison de l'espace restreint de l'article – ici, le versant scientifique du propos de García Bacca. Pour conclure, Gaos situe l'ouvrage de García Bacca dans un contexte philosophique plus large, qu'il fait remonter à Alfonso Reyes et Ortega.

Gaos commence par présenter l'auteur de *Filosofar en metáforas y parábolas*, rappelant sa qualité de membre du *Colegio de México* et son statut de Professeur à l'Université Nationale Autonome du Mexique (UNAM), ainsi que ses activités les plus récentes dans le champ de la traduction et du commentaire des classiques et des modernes.

Il s'arrête plus particulièrement sur ce qu'on pourrait appeler le *tempérament* philosophique unique de García Bacca. Il ne tarit pas d'éloges envers son ancien élève et actuel collègue, allant jusqu'à faire de lui un véritable Midas de la philosophie : « voilà une personnalité si originale et si puissante qu'elle fait songer à une sorte de roi Midas, qui transforme en or – je veux dire, qui “garciabacquise” – tout ce qu'elle touche »³⁰³. Si Gaos argue que les traductions les plus fidèles ne font pas forcément les meilleures ; c'est même tout le contraire, puisqu'on peut même y déceler un soupçon d'hypocrisie. Celles de García Bacca, d'une irrévérence certaine envers l'auteur et ses droits, ont le mérite de rendre assimilables des textes anciens et étrangers

³⁰³ « Es una personalidad tan original y poderosa, que resulta una especie de rey Midas que orifica, quiero decir, garciabacquiza, permítaseme el término, cuanto trata. »

aux contrées américaines, autrement dit, d'« hispaniser » les classiques anciens, modernes et contemporains.

Izuzquiza remarque que par un tel parti pris le philosophe ne saurait s'attirer que des louanges, tant s'en faut : « *le processus de traduction chez García Bacca équivaut à un processus de confrontation entre deux originaux, jamais à un processus de subordination entre un original et son dérivé – ici, du castillan* »³⁰⁴ (Izuzquiza, 1984, 125). Si Gaos préfère l'audace de García Bacca à la servilité de traducteurs plus scrupuleux (et par ricochet moins talentueux), c'est qu'il reconnaît en lui un véritable génie, dont les dons et les acquisitions intellectuelles se manifestent à travers l'étendue du savoir, la finesse littéraire, une capacité philosophique indiscutable, enfin à travers un style digne d'un authentique écrivain. (Au passage, Gaos fait du philosophe l'intermédiaire entre l'homme de science et le poète.)

Ensuite, après avoir signalé en passant l'existence d'un « Prologue » et d'un « Prélude », Gaos s'intéresse à la structure proprement dite de l'ouvrage, en particulier, au fonctionnement interne des six chapitres composant la première partie, « Filosofar en universal ».

*Typologie historico-philosophique des relations entre philosophie et littérature dans la Première partie de Introducción literaria a la filosofía (1945-2003) de Juan David García Bacca.
D'après José Gaos, « Filosofía y literatura según un filósofo español », 1945.*

1 ^{ERE} PARTIE « PHILOSOPHER EN UNIVERSEL »						
PHILOSOPHIE	SENS	PROJET EXIST. ^{EL}	PHILOSOPHE	POÈTE	OEUVRE POÉT. ^{IQUE}	PERSON. ^{GE} LITT. ^{RE}
1. GREC ^{QUE} (ordre de l'être)	Théâtral	Collectif	Présocratiques Platon Aristote	Tragiques	<i>Œdipe roi</i> (Sophocle) <i>Prométhée</i> (Eschylle)	Œdipe Prométhée
2. LAT ^{INE} (ordre du devoir être)	Impérial et dominateur	Moral	Cicéron			
3.	Surnaturel	Transcendance	Thomas	Jean de la	<i>Cantique</i>	

³⁰⁴ L'auteur souligne. « *El proceso de traducción en García Bacca equivale a un proceso de enfrentamiento entre dos originales, nunca a un proceso de subordinación entre un original y derivado – en este caso el castellano.* »

MÉDIÉV. ^{ALÉ}			d'Aquin	Croix	<i>spirituel</i>	
4. RENAISS. ^{TE}	Individualiste	Individu	Suárez	Cervantes Calderón	<i>Quichotte</i> <i>La vie est un songe</i>	Don Quichotte Sancho Sigismond Basile
5. MOD ^{NE}	Personnaliste	Personne	Kant	Gœthe	<i>Faust</i>	Faust
7. CONTEMP. ^{NE}	Phénoménolog. Le vécu Existentiel		Husserl Bergson Heidegger	Valéry Mallarmé	« La jeune Parque » « Hasard »	

Gaos signale rapidement une sorte de mécanisme de solidarité interne entre la philosophie grecque (1.) et la philosophie médiévale (3.), d'une part ; la philosophie renaissante (4.) et la philosophie moderne (5.), de l'autre – mais sans en expliquer le ressort secret. Pour ce qui est des philosophies contemporaines, il se contente de remarquer que celles-ci semblent être envisagées en tant que possibilités universelles.

Ceci l'amène à distinguer entre les philosophies *stricto sensu* faisant l'objet de chacun des six chapitres de la première partie, dans l'ordre suivant : d'abord, la philosophie grecque, latine, médiévale, espagnole renaissante (représentée par Suárez), allemande et française modernes (représentées par Husserl, Bergson et Heidegger) ; ensuite, la philosophie espagnole *lato sensu* telle qu'elle se présente dans *La vie est un songe de Calderón*, qui fait l'objet de la deuxième partie, sur laquelle il ne s'étend guère.

Typologie historico-philosophique des relations entre philosophie et littérature (2). Sur la philosophie espagnole comme philosophie probablement possible dans la Deuxième partie de Introducción literaria a la filosofía de Juan David García Bacca.

2 ^{ÈRE} PARTIE « PHILOSOPHER EN ESPAGNOL »					
PHILOSOPHIE	SENS	PROJET EXIST. ^{EL}	PHILOSOPHE	POÈTE	OEUVRE POÉT. ^{IQUE}
7. PROBABLEMENT POSSIBLE	Humanisme intégral	Expérimental		Calderón	<i>La vie est un songe.</i> Comédia et Auto

Gaos s'arrête sur le conflit qui oppose Basile et Sigismond.

L'antagonisme est entendu sur un plan ontologique dans la mesure où Basile incarnerait le rationaliste moderne, soumettant Sigismond à un programme d'*idées préconçues*, de connaissances *a priori*, et de vérification expérimentale. Sigismond est l'esprit humain, espagnol plus précisément. Sa « colère métaphysique » (« *rabia metafísica* ») s'avère une véritable catégorie existentielle sous la plume de García Bacca – ce que Gaos ne juge guère nécessaire de relever. Il souligne, en revanche, la triple transcendance de l'homme espagnol chrétien : dans la vie naturelle, par l'Incarnation et par l'élévation à une vie surnaturelle.

En troisième lieu, Gaos aborde la partie proprement critique de la recension. Il s'agit d'abord d'éprouver la validité du propos de l'auteur ; de considérer ensuite la réussite de l'ouvrage en fonction de l'objectif visé. Or Gaos ne cache pas ses réserves quant au fait d'isoler la manière littéraire espagnole de philosopher (« *filosofar literario español* »), d'autant que cela conduit effectivement García Bacca à séparer la philosophie renaissante de Suárez de ce qui, selon lui, constituerait les jalons d'une philosophie espagnole probablement possible, à savoir, un humanisme transcendantal. De fait, la critique la plus cinglante (dans l'esprit de Gaos) consiste à reprocher à García Bacca son intempestivité philosophique, quand la modernité philosophique (dont il est le plus éminent défenseur dans le milieu hispanophone) consiste à élaborer une philosophie de la philosophie :

L'ouvrage de García Bacca est moins une philosophie de la philosophie ou de l'histoire de la philosophie, car elle ne parvient pas à unifier pleinement les “sens” qu'elle relève successivement. [...] Mais c'est bien plus qu'une simple Histoire, plus ou moins incomplète, de la philosophie. C'est une sorte de typologie historico-philosophique [...]³⁰⁵.

Malgré l'attaque de Gaos, sévère en apparence, García Bacca campe sur sa position : loin de lui l'idée qu'on ne puisse philosopher plus que par philosophes

³⁰⁵ « La obra de García Bacca es menos que una filosofía de la filosofía o de la historia de la filosofía, por no llegar a unificar plenamente los “sentidos” que sucesivamente destaca en una continuidad histórica con sentido a su vez o en una conclusión general acerca de la filosofía. [...] Pero es más que una mera Historia, más o menos incompleta, de la filosofía. Es una especie de tipología histórico-filosófica [...]. »

interposés, c'est-à-dire de biais, dans un esprit critique remontant à Kant – et non pas directement et naïvement, à la manière grecque. Gaos ne semble pas avoir relevé le fait que Suárez, comme nombres de doctes renaissants, du reste, écrivait en latin.

Voilà, du reste, précisément la raison pour laquelle, à mon sens, le texte de la deuxième édition reste inchangé. S'il est vrai que pour la deuxième édition de l'ouvrage, intitulé désormais *Introducción literaria a la filosofía*, García Bacca supprime un titre équivoque, ce n'est pas sans souligner que son propos est exhortatif plutôt que proprement savant ou érudit ; que l'ouvrage s'adresse à un public cultivé au sens large, à la curiosité de tout honnête homme non versé dans les problèmes philosophiques, ni plus ni moins. Il ne s'agit donc pas de constituer cette théorie de la philosophie que Gaos appelle de ses vœux. Contrairement à ce que prétend ce dernier, du reste, et à la différence d'Alfonso Reyes, García Bacca, ainsi que l'auteur le rappelle lui-même, s'intéresse moins aux relations entre philosophie et littérature qu'à la manière dont l'une et l'autre sont porteuses de sens à une époque donnée de l'histoire de l'Occident, au niveau existentiel signalé par Weischedel³⁰⁶. Aussi la littérature doit-elle se contenter de faire office d'introduction à la philosophie, ce, *pour un destinataire précis : l'homme espagnol*³⁰⁷. Pour ce faire, il est nécessaire d'habiliter la langue castillane comme idiome philosophique.

On peut, au moyen des recensions critiques, sinon apprécier pleinement, du moins entrevoir la teneur des débats animant les milieux philosophiques dans lesquels évoluent les philosophes espagnols en exil.

Contrairement à Gaos, toujours attentif à l'activité intellectuelle de ses compagnons, García Bacca ne semble guère cultiver de goût pour l'exercice au-delà des obligations professionnelles : même si Izuzquiza affirme qu'il maintient à son arrivée à Caracas des liens étroits avec les autres philosophes (1984, 30), ses recensions critiques sur les ouvrages publiés par ses homologues républicains sont en réalité assez peu nombreuses,

³⁰⁶ Voir *Le dieu des philosophes*, de Wilhem Weischedel, commenté par Cristóbal Holzapfel dans *Crítica de la razón lúdica*.

³⁰⁷ Ce n'est que dans la dernière période de sa vie, celle des exercices philosophico-littéraires, que García Bacca invente dans les années quatre-vingt une nouvelle forme de philosophie, poétique.

à ce qu'il semble – surtout à partir de son installation définitive à Caracas. Il accordera néanmoins un intérêt tout particulier à un ouvrage de Ferrater Mora et Hugues Leblanc paru en 1955, *Logique mathématique*.

Saluant la dimension pédagogique de l'ouvrage, il situerait ailleurs le problème : il ne suffit pas de lire une formule logique ; il faut encore être en mesure de la comprendre. Il existe deux méthodes permettant d'apprécier la logique, que l'ouvrage de Ferrater Mora et Leblanc expose : « la première, déductive, classique, partant d'axiomes déterminés et procédant selon des règles de dérivation déterminées ; l'autre, plus actuelle, par élévation vers une *métalogique* »³⁰⁸ (García Bacca, 1955, 171-172). Or la métalogique, malgré la prétendue scientificité que lui attribuent les auteurs dans la *Préface*, s'avère dépendante d'une « direction philosophique » :

Le fait que le problème général d'une métalogique, suspicieusement proche d'une *métaphysique*, adopte en général la forme de *métalangages*, doit nous faire soupçonner qu'il n'est pas si facile d'écrire une logique qui n'adhère pas à une direction philosophique, ainsi que l'affirme les auteurs dans la Préface³⁰⁹ (García Bacca, 1955, 171-172).

À partir de ces années-là, en particulier dans les textes traitant de l'existentialisme, notre philosophe a recours, comme dans l'extrait cité, au *soupçon* et à la malice, au point d'en faire de véritables instruments herméneutiques servant à dénicher les arrières-pensées, les non-dits et les impensés de tout philosophe.

Dans ce passage, García Bacca, sans intention polémique, se garde bien de viser une quelconque direction philosophique, mais insiste sur la dichotomie entre lire et comprendre : pour lire la *Logique mathématique*, aucun besoin, certes, d'appartenir à un quelconque courant philosophique ; pour la comprendre, en revanche, on ne saurait se passer d'une philosophie.

³⁰⁸ « Una primera, deductiva, clásica, partiendo de determinados axiomas y procediendo por determinadas reglas de derivación ; otra, más actual, por ascensión a una *metalógica*. »

³⁰⁹ « El que el problema general de una *metalógica*, sospechosamente pariente de una *metafísica*, adopte en general la forma de *metalenguajes*, debe hacernos sospechar que no es tan fácil escribir una lógica que no esté adherida a una dirección filosófica, como afirman en el Prefacio los autores de esta obra. »

C'est ce qui fait toute la différence, à ses yeux, entre un ordinateur et un être humain :

Une machine logique *lit* très correctement ; mais elle ne comprend rien, et encore moins l'enjeu de ce qu'elle va calculer. Avec un instinct philosophique sûr, parfois implicite, presque tous les grands logiciens ont donné *sens* à leur œuvre au moyen d'une philosophie déterminée, positiviste, idéaliste et j'en passe.

De ce point de vue, l'œuvre de Ferrater Mora et de Leblanc s'avère philosophiquement *insipide*.

Je ne crois pas que la mentalité latine, dans l'ensemble, hispanoaméricaine ou de semblable appellation, se contente d'apprendre à lire à l'aide d'une sorte de grammaire logique, ou syntaxe, prenant l'habitude de déduire mécaniquement, de construire mécaniquement, d'assurance machinale, des formules valides. C'est fort peu de notre goût, cela ne nous séduit guère, que de se sentir soi-même penser comme des machines³¹⁰ (García Bacca, 1955, 171-172).

D'après García Bacca, tous les grands logiciens ont également été de grands métaphysiciens (l. 2-4), assertion que semblent avérer les historiens de la philosophie.

Dans l'entrée « Logique » de son *Diccionario de bolsillo*, Ferrater Mora lie en effet la logique à la métaphysique au travers de penseurs représentatifs d'une époque, comme par exemple Leibniz, à l'époque moderne, ou encore John Stuart Mill, à l'époque contemporaine. L'approche historiciste qu'il adopte lui fait dire que la métalogue, la métamathématique, la philosophie de la logique, ou encore la logique inductive, ont obtenu d'importants résultats.

Or aux yeux de García Bacca, il semblerait que c'est au contraire une régression que de prétendre faire abstraction d'une métaphysique. En somme, à y regarder de près, le reproche que ce dernier émet quant à l'insipidité de l'œuvre de Ferrater Mora et Leblanc (l. 5-6) se fonderait moins sur la remise en question de la pertinence de l'œuvre sur le

³¹⁰ « Una máquina lógica *lee* correctísimamente ; mas no entiende nada, y menos el planteamiento mismo de lo que va a calcular. Por un instinto filosófico seguro, a veces implícito, casi todos los grandes lógicos han dado *sentido* a sus obras por una filosofía determinada, positivista, idealista, o la que fuere.

Desde este punto de vista la obra de Ferrater Mora y Leblanc resulta filosóficamente insípida.

No creo que haya muchos de mentalidad latina, hispanoamericana o de semejante denominación, que se contenten con aprender a leer, con una especie de gramática lógica, o sintaxis, con el hábito adjunto de deducir mecánicamente, de construir mecánicamente, con seguridad de máquina, fórmulas válidas. No nos gusta, ni nos seduce, sentirnos pensar como máquinas. »

plan logique que sur l'insuffisance de rendement au niveau de la langue castillane, c'est-à-dire au niveau de la traduction du langage technique de la logique vers la langue d'expression philosophique en mal de métaphysique, précisément.

2. La traduction comme « laboratoire idéal » : réception des courants philosophiques d'après-guerre dans le contexte de l'exil républicain espagnol

« Pour éprouver le rapport à la langue comme repli ou comme ouverture, c'est moins le rapport de chaque individu à sa propre langue qui est en question que, au sein de ce rapport, l'accueil réservé aux autres langues » (Marc Crépon, 2000, 147). S'appuyant sur *L'Étoile de la Rédemption* de Rosenzweig, l'auteur affirme que la traduction apparaît comme le « laboratoire idéal » pour envisager les caractéristiques du rapport à la langue, ici au castillan, comme possible idiome philosophique :

Pour briser le cercle des appartenances (de la langue au peuple, du peuple à la langue) et le miroir des identités, il faut ouvrir la langue à ce qui ne provient pas du peuple qui la parle. Cette tâche, c'est celle du traducteur, et elle suppose deux choses : il faut d'abord que la traduction ne laisse pas la langue d'arrivée intacte, il faut ensuite que l'œuvre traduite ait vraiment le pouvoir d'une transformation "désappropriante" :

Le traducteur se fait le porte-voix de la voix étrangère qu'il fait entendre par-dessus l'abîme de l'espace et du temps. Si la voix étrangère a quelque chose à dire, il faut alors que la langue, dans le temps d'après apparaisse autre que dans le temps d'avant.

Or ce pouvoir, l'œuvre ne le possède que si elle importe ce que Rosenzweig appelle "l'esprit de sa langue". L'expression est ambiguë, et l'on pourrait croire qu'elle reconduit chaque langue à son appropriation par un caractère ou un esprit national. Le sens de la traduction est de montrer qu'il n'en est rien. Elle ne vise pas à imposer à la langue d'arrivée l'esprit étranger d'une langue étrangère, mais à révéler tout au contraire que cet esprit, dès le départ, ne lui est pas étranger – qu'elle le contient en germe, comme celui de toutes les langues. Ce que la traduction met en évidence, comme sa condition de possibilité, c'est donc le caractère universel de cet esprit (Marc Crépon, 2000, 152).

Dans l'esprit du texte de Rosenzweig, le traducteur se voit investi d'une haute mission : celle de l'affranchissement des limites naturelles d'expression d'un peuple lié à sa langue (Marc Crépon, 2000, 152, l. 1-3) C'est pourquoi le nationalisme apparaît à

la fois comme un carcan (« le cercle des apparences », l. 1) et comme une illusion (le « miroir des identités », l. 2 – le miroir faisant probablement allusion au miroir aux alouettes) : ouvrir la langue à ce qui ne provient pas du peuple qui la parle, c'est une nécessité, presque un impératif moral.

En outre, la langue d'arrivée du traducteur, ou langue maternelle, doit être profondément transformée par vertu de la traduction entendue comme résultat de l'opération de traduire allant dans le sens d'un enrichissement : « la traduction ne doit pas laisser la langue d'arrivée intacte », commente Crépon (2000, 152, l. 4), qui qualifie cette transformation de « désappropriante : il ne s'agit pas de laisser l'esprit de la langue d'origine accaparer celui de la langue d'arrivée, mais « de révéler, tout au contraire, que cet esprit, dès le départ, ne lui est pas étranger ».

Ainsi, dans cette perspective, la suite de la célèbre phrase des *Essais*, de Montaigne, « chaque être humain porte en lui la forme entière de l'humaine condition », pourrait logiquement être : « chaque langue porte en elle l'esprit de toutes les autres, possibles et réelles ». C'est en tout cas ce qu'affirme Crépon avec Rosenzweig au sujet de la traduction. Ce que celle-ci « met en évidence, comme sa condition de possibilité, c'est le caractère universel de [l'esprit d'une langue étrangère] » (Crépon, 2000, 152, l. 16-18). Crépon montre en quoi le contexte exilique est paradoxalement favorable à la traduction : la traduction, selon Rosenzweig, qui se situe dans une approche religieuse à la question, est porteuse d'espérance en ce qu'elle anticipe la concorde naissant du rapprochement des univers qu'elle suscite (Marc Crépon, 2000, 154) :

Pourquoi faut-il traduire ? Parce que toute traduction véritable exhibe sa condition de possibilité et que, sur cette visibilité même, se fonde une espérance. C'est parce qu'on peut traduire et que cette possibilité même ouvre des perspectives insoupçonnées (casser le moule qui enduret un peuple dans l'illusion d'une langue dont il serait le propriétaire) qu'on le doit :

On doit traduire pour que vienne le jour de concorde qui ne doit surgir que dans chacune des langues, non pas dans l'espace vide entre elles.

J'ai dit au début de ce travail qu'à l'exception de José Gaos et María Zambrano les philosophes de l'exil républicain ne se réfèrent que rarement à leur situation, à leur vécu en tant qu'exilés. García Bacca, également, et de façon ponctuelle.

Dans le « Prologue » à sa traduction de *Hölderlin y la esencia de la poesía*, de Martin Heidegger, le philosophe basque évoque l'esprit dans lequel ses compagnons et lui-même ont entrepris de traduire en espagnol les grands textes, classiques, modernes et contemporains de la philosophie. Heidegger est, parmi les contemporains, celui qui a sans doute été le plus traduit, et par des traducteurs de tout premier ordre, García Bacca et surtout Gaos. Ceci tend à mettre en évidence, sous un autre éclairage, celui de l'exil républicain espagnol de 1939, les liens entre exil et traduction, que Marc Crépon relève au sujet du philosophe juif de langue allemande, Franz Rosenzweig.

L'édition définitive de *Hölderlin y la esencia de la poesía*, qui est celle de 1968 comprenant, outre la traduction du texte de Heidegger « Hölderlin und das Wesen der Dichtung », le « Prologue » rédigé en 1967, et les « Commentaires », rédigés en 1956 et situés en fin d'ouvrage, a été reprise en 1989 par la maison d'édition Anthropos, de Barcelone. L'œuvre est programmatique en ce sens qu'elle donne des directions pour constituer une philosophie espagnole, d'abord dans le *Prologue*, mais de manière diffuse pour ne pas dire sous-jacente, puis dans les *Commentaires*.

La structure du « Prologue » en elle-même n'est pas linéaire, l'auteur préférant procéder par « sauts et gambades » depuis *Introducción al filosofar* et *Invitación a filosofar*, mais il n'en demeure pas moins que le texte suit un parcours assez clairement délimité en trois étapes. Ces étapes obéissent à un même impératif de justification *a posteriori* : au niveau de la contextualisation historique, d'abord (p. 7-8) ; au niveau du parti pris (fort peu orthodoxe) de traduction, ensuite (p. 8-12) ; au niveau de la problématisation philosophique, enfin (p. 12-13).

Dans le premier moment du « Prologue », il s'agit essentiellement de replacer la parution de *Hölderlin y la esencia de la poesía* dans le contexte trouble de l'après-guerre, en 1944 : García Bacca insiste sur le fait que l'antagonisme entre fascisme et anti-fascisme se circonscrit au plan politique, non pas intellectuel. À peine l'exil initié, les intellectuels républicains, affirme García Bacca, se montrent capables de différencier

la conduite d'un homme, de l'œuvre philosophique elle-même. Autrement dit, le labeur proprement intellectuel est indépendant de l'engagement politique, séparé de l'adhésion à une idéologie, quelle qu'elle soit. L'année où García Bacca rédige le « Prologue », en 1967, plus de vingt ans ont passé. Ce temps ne s'est pas écoulé en vain, affirme l'auteur, et, seul, justifie une nouvelle édition. Non que l'époque la réclame ; non qu'elle réponde aux préoccupations urgentes d'une société en transformation ou aux questionnements pressants d'une nouvelle génération ; simplement, c'est le traducteur qui se trouve en meilleure possession de ses moyens, et le philosophe, de sa philosophie :

La traduction au castillan de la conférence prononcée par Heidegger à Rome le 2 avril 1936, “Hölderlin et l'essence de la poésie” – “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” – paraît, traduite par mes soins, en 1944, chez Séneca.

J'aime à me dire qu'il s'agit là de la première traduction au castillan.

Le 2 avril 1936, la guerre civile espagnole ne s'était pas *encore* déchaînée. Il s'en fallait de quelques mois à peine avant que nous sachions dans notre chair même, dans la chair de nos peuples, fidèles à la République espagnole, ce que nous préparaient, bien des années après, l'Allemagne d'Hitler et l'Italie de Mussolini – et d'autres encore.

En 1944, nous autres, émigrés, exilés ou “*transterrados*” républicains espagnols au Mexique, nous savions, au prétérit, *encore* imparfait, les effets de notre guerre sur la Seconde Guerre mondiale.

De l'Allemagne, encore agressive en 1944, nous avons su séparer les personnes, les conduites et les *œuvres* ; ici, des *œuvres de philosophie*.

Cette tâche n'a pas été de tout repos, elle a fait l'objet de critiques, certaines fondées. L'une de ces œuvres du Heidegger de la période 1936-1944, *Hölderlin y la esencia de la Poesía*, paraît au grand jour en pleine guerre, comme la traduction littérale de *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*³¹¹ (García Bacca, 1989, 7-8).

³¹¹ « La traducción al castellano de la conferencia que con el título “Hölderlin y la esencia de la poesía” – “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” – pronunció Heidegger en Roma, el 2 de abril de 1936, apareció traducida por mí al castellano en México, en 1944, en la editorial Séneca.

Me complazco en pensar que fue la primera traducción al castellano.

El dos de abril de 1936 no se había aún desencadenado – o no nos había aún desencadenado – la guerra civil española. No faltaban muchos meses para que supiéramos en carne propia, en carne de nuestros pueblos, fieles a la República española, lo que, de tiempo atrás, nos preparaban la Alemania de Hitler y la Italia de Mussolini – y no sólo ellos.

En 1944, los emigrados, exilados o “*transterrados*” republicanos españoles en México sabíamos con saber de pretérito, imperfecto todavía, los efectos de nuestra guerra sobre la segunda guerra mundial.

De la Alemania, agresiva aún en 1944, supimos separar personas, conducta y obras ; en el caso presente, obras de filosofía.

Dans le premier paragraphe (l. 1-3), García Bacca rappelle à la fois la date de parution de la conférence de Heidegger et celle de sa propre traduction vers le castillan (l. 2-3).

Il est difficile de déterminer positivement si, par cette brève mise en contexte, il faut déduire que la publication de *Hölderlin y la poesía* est retardée, ou s'il s'agit au contraire, d'une « commande » de la maison d'édition Séneca. Tout semble indiquer que c'est la seconde hypothèse qui est la bonne : en effet, c'est avec la parution en 1939 de *Introducción al filosofar* que le parcours intellectuel de García Bacca s'oriente davantage vers une forme d'existentialisme, abandonnant ou, du moins, reléguant au second plan l'intérêt auparavant marqué pour la logique symbolique et l'axiomatique dans les années d'avant-guerre.

S'il importe à l'auteur de se replacer mentalement dans la situation de guerre, d'Espagne d'abord, de la Seconde guerre mondiale ensuite, fatale et logique prolongation de la précédente, c'est dans l'espoir de permettre au lecteur, non familier de l'histoire occidentale récente, d'apprécier toute la portée humaine et culturelle de l'entreprise culturelle de l'exil républicain, notamment par le biais de la traduction. C'est pourquoi le sixième paragraphe (l. 16-19) fait écho ; il complète le premier en précisant que la traduction espagnole est apparue « en plein jour en pleine guerre » (l. 18).

Dans le second paragraphe, García Bacca revendique la primauté de la traduction espagnole, non sans un soupçon de vanité (l. 4-5). À y regarder de près, la boutade semble viser – de manière indirecte, il est vrai – la version « concurrente » de son homologue mexicain, Samuel Ramos. Cette traduction « étrangère » de *Hölderlin y la esencia de la poesía* est recueillie dans un ouvrage publié en 1958 au *Fondo de Cultura Económica* sous le titre *Poesía y arte*³¹². Elle vient s'intercaler entre la première

No fue empresa fácil, ni exenta de críticas, en parte fundadas. Una de esas obras del Heidegger de 1936 a 1944 : Hölderlin y la esencia de la Poesía salió a la luz pública, en plena guerra, como traducción literal de *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. »

³¹² L'ouvrage recueille, outre la conférence de 1936, un essai de Heidegger traitant également de la question de la poésie, « El origen de la obra de arte ».

traduction de García Bacca et la révision de celle-ci par le traducteur lui-même, publiée en 1955 dans la vénézuélienne *Revista Nacional de Cultura*. Les *Commentaires* à « *La esencia de la poesía* de Martín Heidegger » apparaissent, quant à eux, l'année suivante, en 1956. Il faut attendre 1968, soit plus de dix ans, avant que le « Prologue », la traduction revue et corrigée par García Bacca et les *Commentaires* ne soient finalement rassemblés dans un même volume. C'est d'ailleurs sur cet ensemble textuellement inchangé que la maison d'édition barcelonaise Anthropos publie la conférence de Heidegger en 1989, à destination, cette fois, d'un public péninsulaire.

Dans le troisième paragraphe (l. 6-10), García Bacca se réfère brièvement à la trahison des grandes démocraties envers la Seconde République espagnole – et à mots couverts, qui plus est. Il n'est certes pas explicitement question dans ces lignes de la politique de non-intervention de la France et de la Grande-Bretagne. S'il ne stigmatise personne, l'auteur n'en laisse pas moins entendre que sur le plan moral, une telle lâcheté est d'une gravité bien supérieure à la barbarie inhérente à l'agression militaire des dictatures hitlérienne et mussolinienne. En effet, le philosophe suggère que les victimes de cette trahison des grandes puissances – à savoir, les individus et la pluralité des peuples d'Espagne – sont à l'époque dotés d'une prescience des événements non encore réalisés. Il s'agit d'un savoir non intellectuel, presque instinctif : un savoir dans la chair même (l. 6-7), complété quelques lignes plus loin, non sans humour, par le savoir au prétérit *imparfait* du paragraphe suivant (l. 12). Eugenio Imaz, dans « *Discurso in partibus* », un essai publié dans le premier numéro d'*España peregrina*, avait déjà écrit : « nous avons vu que nous défendions une *démocratie qui a été trahie par les grandes démocraties*, et trahie par principe, car la *non-intervention*, c'est le nom que ces grandes démocraties ont donné à cette intervention. Et de quelle façon ! *En trahissant leurs propres principes* »³¹³ (Eugenio Imaz, *España Peregrina*, 1940, no. 1, 17).

³¹³ « Hemos visto que defendíamos una *democracia que ha sido traicionada por las democracias más representativas* y traicionada desde un principio, porque la *no intervención* es el nombre que le dieron a su intervención estas democracias representativas. »

Aussi la publication de *Hölderlin y la esencia de la poesía* s'avère-t-elle d'une importance extrême dans le contexte de l'exil républicain et du retour à la terre natale : elle fait apparaître un paradoxe *vital* chez García Bacca. Ancré *physiquement* au Vénézuéla, García Bacca appartient *spirituellement* à sa patrie. Izuzquiza affirme en ce sens :

Sa nationalité vénézuélienne ne fait que renforcer l'un des profonds éléments de ce que nous pouvons appeler – même en ayant conscience de la dangerosité et de l'imprécision de ce terme – l' "espagnolité" de García Bacca. Notre auteur s'est toujours senti attaché à ses racines espagnoles, et aragonaises. Un tel attachement ne fait que se renforcer avec la décision juridique d'adopter la nationalité vénézuélienne³¹⁴ (Izuzquiza, 1984, 32).

Cette appartenance à la terre, García Bacca ne manque pas à son retour de la rappeler au souvenir de ses lecteurs et compatriotes espagnols ; presque quarante ans se sont écoulés depuis son départ. Ce livre éclaire autrement l'expérience exilique de García Bacca : du fait des aléas de publication, le texte n'est pas sans constituer un témoignage de l'exil ou, si l'on préfère, un héritage indirect de l'Espagne pèlerine. Dans un entretien, García Bacca explique que cela fait quarante ans qu'il connaît l'exil, avant de préciser : « mais je ne me vois pas comme un exilé. Je n'aime pas ce mot, car c'est un concept juridique de pénalité. Je suis un espagnol pèlerin de l' "Espagne pèlerine" dont parle Bergamín »³¹⁵ (García Bacca, *Anthropos*, 1991, 152). Si la philosophie *devient* une nécessité vitale, si philosopher avec authenticité, c'est vivre pleinement toutes les promesses de l'existence – de manière à ce que même les théories les plus abstraites ou le déchiffrement des textes anciens éclairent l'horizon quotidien – alors, sans doute, c'est

³¹⁴ « Su nacionalidad venezolana no hace sino reforzar alguno de los elementos profundos de lo que podemos llamar – aun a sabiendas de la peligrosidad e imprecisión del término – la "españolidad" de García Bacca. Nuestro autor siempre se ha sentido ligado a sus raíces españolas, y aragonesas. Una conexión semejante – presente en muchos rasgos de su obra – no hace sino aumentar con una decisión jurídica como la que adoptó al nacionalizarse venezolano. »

³¹⁵ « [Permanecí exiliado] Cuarenta años, pero no me considero un exiliado. No me gusta esta palabra, porque es un concepto jurídico de penalidad. Soy un español peregrino de la "España peregrina" que habla Bergamín. »

la radicale expérience de l'exil qui, seule, est susceptible de causer un tel changement de perspective.

Dans le quatrième et cinquième paragraphe, García Bacca se fait le porte-parole des philosophes de l'exil républicain. Or si la première et la troisième occurrence du « nous » (l. 11 et 14) renvoient toutes deux clairement à l'Espagne pèlerine, la deuxième (l. 16), en revanche, est équivoque. Elle renvoie en effet à la Guerre d'Espagne : « notre guerre » est celle du peuple espagnol tout entier, par-delà les divisions. Ceci semble confirmer le paradoxe qui a surgi plus haut avec Marc Crépon au sujet du rapport à la communauté : l'intellectuel républicain en exil possède à la fois un sentiment d'appartenance à la communauté *et* un sentiment d'exil irrémédiable vis-à-vis de cette même communauté.

En outre, dans le cinquième paragraphe, García Bacca affirme clairement que la prise de position de Heidegger en faveur au régime hitlérien était chose sue des philosophes républicains. Or dire que l'ensemble des intellectuels républicains sont capables de séparer les conduites des *œuvres*, c'est dire, dans une certaine mesure, que l'intellectuel, loin d'apporter son soutien (contraint) au régime en place, ainsi que le prétend Faber en adoptant une lecture gramscienne de l'exil républicain au Mexique, place son devoir « moral » dans le dépassement des clivages politiques en vue de contribuer, par exemple, à l'accroissement de la science, ou à la marche de la vérité – idéaux non encore obsolètes, du moins aux yeux de García Bacca. Si l'approche est politique et engagée, elle est tout l'opposé d'une démarche idéologique. En ultime instance, c'est au nom de cette idée qu'il justifie *a posteriori* l'entreprise philosophique qu'il partage avec ses compagnons traducteurs républicains, dans le sixième paragraphe.

Pour ce qui est des deuxième et troisième moments, ou de la deuxième et de la troisième étape du « Prologue » de García Bacca, il est difficile en vérité de les distinguer, et pour cause : la réflexion sur la traduction d'une part et la réflexion sur la poésie de l'autre, sont étroitement imbriquées l'une dans l'autre. La poésie comme la philosophie s'attachent, pour Heidegger aussi bien que pour García Bacca, à dire et à penser l'« être ».

Après avoir replacé la première traduction de *Hölderlin y la esencia de la poesía* dans son contexte historique de parution, García Bacca justifie la validité de la nouvelle traduction du texte du philosophe allemand.

Voici en substance l'argument avancé : pour bien philosopher, c'est-à-dire pour philosopher *librement*, il faut avant tout maîtriser l'organe d'expression philosophique, à savoir, la langue. Or le constat est le suivant : il existe d'une part des idiomes philosophiques constitués comme par exemple le grec, le latin ou l'allemand et, de l'autre, des langues *potentiellement* philosophiques, comme dans le cas présent le castillan. Le traducteur se situe pour ainsi dire dans une position intermédiaire : sa vocation ou tâche est de « rendre » au plus juste le texte original dans sa langue maternelle. Paradoxalement, pour être un bon traducteur, il importe moins de maîtriser la langue originale que la langue d'arrivée, à savoir, sa langue maternelle.

Ici, García Bacca « retourne » la *doxa*, prend l'opinion académique à rebrousse poil qui affirme, au contraire, que le mérite d'un traducteur est de posséder entièrement la première, parfois au détriment de la seconde. Ainsi, loin de regretter l'épuisement de la première traduction, García Bacca salue l'opportunité de produire une révision allant dans le sens d'une plus complète maîtrise de la langue maternelle, qui va de pair avec le perfectionnement de sa philosophie :

Tout traducteur castillan de l'allemand – et pourquoi ne pas le dire, tout hispanophone – considère que c'est une prouesse que d'avoir appris l'allemand ; et c'est pour lui un mérite remarquable que de le parler couramment ; sans prendre en compte cette simple vérité : que les enfants allemands le parlent depuis la plus tendre enfance :

Lleno de méritos está el hombre ;
Mas no por ellos, por la Poesía
hace de esta tierra su morada.

[...] On ne connaît pas bien une langue, aussi grande soit la connaissance de sa grammaire naturelle ou cultivée qu'on possède, si qui la parle n'a pas fait de la terre : de sa terre natale et de sa terre acquise, habitée de Poésie. Et s'il s'agit d'un philosophe [...], il ne saura pas bien le grec, le latin, l'allemand, le français... s'il n'est pas parvenu à résider dans la terre – dans les problèmes de la réalité, de l'histoire, du monde et de l'homme – par le biais de la *Poésie*, de la littérature de ces peuples : grec, latin, allemand... español.

Mais on ne peut être bon traducteur d'une langue vers l'autre – ici, de l'allemand vers le castillan – si on sait le castillan maternel moins bien que l'allemand appris³¹⁶ (García Bacca, 1989, 8-9).

Dans le premier paragraphe (l. 1-5), García Bacca relègue l'apprentissage de l'allemand au rang des mérites secondaires : la véritable prouesse, dont seul le poète est capable, consistant en la parfaite maîtrise de la langue (l. 16-17). La clé du passage se trouve dans la citation des vers de Hölderlin (l. 6-8), dans lesquels on retrouve en filigrane le motif de l'*homo viator*, le pèlerin dont l'existence est transitoire, l'étranger de passage en ce monde : « el hombre [...] hace de la tierra su morada ». L'homme, dit Hölderlin, fait de la Terre sa résidence par le biais de la Poésie ou, plus exactement : aussi nombreux que soient les mérites de l'homme, ce n'est que par la Poésie seule que l'homme fait de la Terre sa résidence (l. 9-15). Il s'agirait, en somme, de ne parler de la poésie moins en termes de « mérites » que de « mission », au sens romantique du terme. Seule la Poésie – c'est-à-dire chez Hölderlin (et c'est en partie vrai pour Heidegger), la langue sacralisée ; chez García Bacca³¹⁷, la littérature des peuples concernés – affirme durablement cette transitivité inhérente à la condition humaine : tel est apparemment le problème ontologique auquel Heidegger se confronte dans la conférence de Rome, et que García Bacca, prudent, élude provisoirement.

García Bacca dénonce, pour reprendre l'expression qu'il utilise, l'« idolâtrie verbale » des philosophes (hispanophones) dans la première phase d'apprentissage d'une langue étrangère (l'allemand).

³¹⁶ «Todo traductor castellano del alemán – y por qué no decirlo, todo hispanohablante – considera como una proeza haber aprendido alemán ; y hablarlo fluyentemente, tiénelo por mérito sobresaliente ; sin caer en cuenta de esa sencilla verdad : que los niños alemanes lo hablan desde la más tierna infancia [...].

No se sabe bien ninguna lengua, por mucha gramática natural o cultivada que se sepa, si quien la habla no ha hecho de la tierra : de su tierra natal y de su tierra adquirida, por la Poesía. Y si se trata de un filósofo [...] – no sabrá de buen saber griego, latín, alemán, francés... si no ha llegado a morar en la tierra – en los problemas de la realidad, de la historia, del mundo y del hombre – por medio de la *Poesía*, de la literatura de esos pueblos : griego, latino, germano... español. Mas no se puede ser buen traductor de una lengua a otra – aquí del alemán al castellano –, si no se sabe el castellano natal mejor que el alemán aprendido. »

³¹⁷ García Bacca a pour habitude de transposer sur le plan laïque certaines notions d'ordre religieux ou spirituel. Un exemple probant est celui du concept de « crime ontologique », une transposition ou traduction littérale de l'idée judéo-chrétienne du péché originel.

Selon lui, la langue acquise annule l'esprit critique du philosophe : « on perd de vue *ce dont on parle*, et on voit seulement *comment c'est dit*. Que ce qui est dit soit vrai ou faux est relégué à second plan. "Jacques l'a dit, un point c'est tout" »³¹⁸ (García Bacca, 1989, 9). La seconde phase consisterait à vénérer les grands philosophes. La troisième, en la compilation textuelle ou, selon le néologisme dont use García Baaca, « mosaiquismo verbal ». À travers cette critique visant la pratique scolaire de la philosophie se trouve réaffirmée la priorité absolue et la raison d'être de l'acte même de philosopher : la vérité. Or comme le marin égaré par le chant des sirènes, le philosophe se laisse *séduire* par la technicité philosophique, par le jargon métaphysique, en un mot, par le *style*, ce que la seconde traduction de *Hölderlin y la esencia de la poesía* évite autant que faire se peut, explique García Bacca (1989, 10). Mais García Bacca s'en tire apparemment par une pirouette :

Cette traduction ne s'adresse pas aux philosophes, à l'image, je crois, de l'original, ni exclusivement ni principalement.

Mais à écrire comme le fait un philosophe de la trempe conceptuelle et de rigueur verbale de Heidegger, il est évident que certains paragraphes d'*Être et temps*, de *Kant ou le problème de la métaphysique* ou de *L'Essence du fondement*, résonnent dans certains mots.

Cela, le philosophe l'entend ; le littéraire, lui, qu'il soit allemand ou non, ne le perçoit pas. Pourquoi alors, dans une traduction destinée aux littéraires – qu'ils soient ou non poètes – s'arranger pour qu'ils perçoivent les mots "*Sein, Dasein, Seiendes, Seiendes in Ganzen, Offen*" et leurs harmoniques philosophiques et heideggériennes ?

Nous cèderions au défaut, faussement aristocratique, de la pédanterie, c'est-à-dire de la rigueur et de l'exactitude exhibées extemporellement.

C'est pourquoi nous avons pris la liberté – ô sacrilège ! – de traduire le sacrosaint *Dasein*, idoles d'entre toutes les idoles, par l'expression castillane, unitaire, "réalité vraie", tout en évitant celles qui ne disent rien et qui écorchent l'oreille, comme "être-là", ou encore, "réalité, existence, exister", celles qui ne disent pas grand-chose et ne résonnent que faiblement, tant elles ont été usées par la manipulation des siècles et des services.

Ce que l'homme a "en vrai" de réalité, – de *Dasein* – correspond au peu de diamants que recèlent les montagnes, ou de jus une orange.

³¹⁸ « Se pierde de vista *de qué se habla*, y sólo se ve *cómo se habla*. Que sea verdad o no lo *que se dice* descende a lugar secundario. "Lo dijo Blas, punto redondo". »

On garde la différence entre *être* et *étant*, du point de vue terminologique. Elle ne dira pas grand-chose aux poètes ; mais Heidegger ne semble pas avoir cherché à faire en sorte qu'il en soit autrement, car il ne prend pas même la peine de renvoyer, en les utilisant ici, à ses propres œuvres. Auteur et traducteur, peut-être sommes nous sur la même longueur d'ondes : tout cela ne leur est d'aucune utilité.

Par ailleurs, ces mots métaphysiques ou ontologiques ont, outre leur valeur philosophique, une valeur d'enchantement, allusif et élusif, suffisante pour donner à l'œuvre sa propre tonalité générale ³¹⁹ (García Bacca, 1989, 10-11).

García Bacca part de la conviction que la conférence de Heidegger s'adresse en priorité aux poètes (l. 1-2 ; l. 8 ; l. 25-27). Dans la première partie de l'extrait cité (l. 1-13), il s'agit de faire correspondre la traduction au texte original, la fidélité du traducteur à l'auteur reposant, en effet, sur le fait que c'est le même destinataire qui est visé.

La traduction, explique celui qui en est l'auteur, vise un public profane, non averti en matière de technicismes philosophiques – un public de littéraires et de poètes, dit García Bacca dans le premier paragraphe (l. 1-2). C'est la justification du parti pris de la traduction, dont la difficulté réside dans la tentative de transposer l'hermétisme d'une pensée dans la langue courante tout en restant fidèle à la richesse conceptuelle et

³¹⁹ La traducción presente no está dedicada a filósofos, como no creo que el original lo esté ni exclusiva ni principalmente. Pero es, sin más, patente que escribiendo como lo escribe un filósofo, de la altura conceptual y rigor verbal de Heidegger, resuenen en ciertas palabras, cual armónicos propios, párrafos enteros de *Ser y Tiempo* o de *Kant y el problema de la Metafísica*, o de *Esencia del Fundamento*. El filósofo lo oye ; el literato, sea o no alemán, no los percibe. ¿ Por qué, pues, tratar en una traducción para *literatos*, poetas o no, de que les suenen las palabras "*Sein, Dasein, Seiendes, Seiendes in Ganzen, Offen...*" con los armónicos filosóficos heideggerianos ?

Caeríamos en ese defecto, falsamente aristocrático, de la pedantería : del rigor y exactitud extemporáneamente exhibidos.

Y así nos hemos permitido – ¡ o sacrilegio ! traducir la palabra sacramental, ídolo de ídolos, *Dasein*, por la frase castellana, unitaria como frase, de "*realidad de verdad*", evitando otras que nada dicen y mal suenan, como "ser ahí", o de las de "realidad, existencia, existir..." que dicen poco y suenan a vagas, desgastadas por el manoseo de siglos y tareas.

Lo que el hombre tiene de "*realidad de verdad*" – de *Dasein* – pudiera ser tan poco como lo que ciertas montañas encierran de diamantes, o una naranja, de jugo.

La distinción entre *ser* y *ente* queda terminológicamente conservada. Poco dirá a los poetas ; pero Heidegger no ha debido intentar que se entienda más, pues ni siquiera remite, al emplearlas aquí, a sus propias obras. Tal vez coincidimos Autor y traductor en que no les hace falta alguna.

Por lo demás tales palabras metafísicas u ontológicas poseen, aparte de su valor filosófico, un valor de encantamiento, alusivo y elusivo, suficiente para dar su propio tono general a la obra. »

musicale dont le texte d'origine se prétend porteur. De fait, la métaphore de la composition musicale parcourt tout le texte à partir de ce point : le texte est semblable à la partition, le mot à une note, l'ensemble de mots à un accord, le lecteur à l'auditeur-interprète d'une pièce de musique : on entre dans l'ordre de l'intellection *auditive* plutôt que conceptuelle. En explorant ce *topos* du texte-partition, García Bacca insiste sur le fait que comprendre un texte philosophique tient davantage de la finesse d'écoute (être capable de saisir les harmoniques, l. 10-11) que de l'érudition ou pire, la pédanterie (l. 12-13).

Dans la deuxième partie (l. 14-30), García Bacca exemplifie son propos en choisissant le terme le plus paradigmatique de la pensée de Heidegger qui soit, ce, en vue de prouver le bien-fondé de sa démarche *en tant que traducteur*. En l'occurrence, il s'agit d'expliquer pourquoi le « sacro-saint *Dasein* » (l. 14-15) peut et doit être traduit par « realidad de verdad » (l. 16). Certains concepts ont été préservés en quantité suffisante pour continuer d'exercer une fascination sur les philosophes, ce que García Bacca appelle leur « valeur d'enchantement » (l. 29) et « donner à l'œuvre sa propre tonalité générale » (l. 30).

Philosophe et spécialiste de Heidegger, dont il fut l'ancien élève à Fribourg, le Péruvien Alberto Wagner de la Reyna, dans un article intitulé « Heidegger y García Bacca » a lu abondamment García Bacca, dont il admire, dit-il, l'« insolence », c'est-à-dire « le fait de se trouver au-delà de ce dont on a l'habitude », aussi bien dans ses textes que dans ses traductions. Il ajoute, paraphrasant l'auteur, que cela est dû au fait que García Bacca « parle, faisant de sa terre natale – l'espagnol de Castille – la résidence de la poésie, et que cette poésie est *poiesis*, l'acte de création. Selon lui, la traduction de *Dasein* par « realidad de verdad » est une trouvaille géniale, et ne peut être que le fruit d'une connaissance fine et subtile du philosophe allemand :

Dasein se traduit généralement par être-là. García Bacca propose et emploie l'expression « réalité vraie » (*realidad de verdad*) qui, à première lecture, désoriente et paraît arbitraire ; mais à y regarder de près, on remarque que le terme prend en considération des éléments plus profonds que la simple translation verbale. Le *Da* – là – ne fait pas allusion à une localisation spatiale avant tout, mais à l'enracinement de la réalité. *Sein* – être – signale en direction de la vérité

qui non seulement le protège (*wahrt*), mais qui – étant apophantique – l’ouvre vers le monde (être-au-monde). L’essence de l’homme (car c’est à cela que renvoie le *Dasein* se dit évidemment mieux avec “réalité vraie” (*realidad de verdad*) qu’avec être-là³²⁰ (Alberto Wagner in García Bacca, 1991, 73).

Une autre solution ingénieuse proposée par le philosophe basque consiste à traduire l’allemand *Man*, équivalent du français « on », par « Don Nadie » ou « uno-de-tantos ». Wagner de la Reyna discerne ainsi une action double dans les travaux de García Bacca sur Heidegger : le premier versant, affirme-t-il, consiste à traduire le texte au sens ordinaire du terme, c’est-à-dire de trouver au texte original allemand un équivalent castillan qui ne paraisse ni extravagant ni ne force le « génie » de la langue espagnole, mais qui au contraire la modère, telle un clavier bien tempéré³²¹, de façon à ce qu’elle offre les possibilités d’expression maximales. Le second versant, poursuit le commentateur péruvien, consiste à mener un travail de comparaison, d’assimilation et de transposition grâce auquel le message et le sens de l’auteur traduit est mis « “selon l’esprit et la lettre” de la langue espagnole », ce qui ouvre les portes de l’intellect au lecteur hispanophone.

La dernière partie de l’argument de Wagner de la Reyna me paraît contestable. En effet, si on pousse jusqu’au bout son raisonnement, on en viendrait à conclure d’une part, que la langue espagnole ne supporte pas les technicismes constitutifs du jargon philosophique « universel » et, d’autre part, que pour atteindre un rendement expressif maximal, il est préférable de recourir à la langue courante, dépourvue de concepts spécifiques, à l’instar de García Bacca. Au contraire, ne faudrait-il pas plutôt récuser, ainsi qu’y invite Marc Crépon, l’idée même de « génie de la langue », dans la mesure où

³²⁰ « *Dasein* se traduce generalmente por ser-ahí o estar-ahí. García Bacca propone y emplea realidad de verdad, y ello a primera vista desorienta y parece arbitrario ; pero mirado de cerca se advierte que el término tiene en consideración elementos más hondos que la simple traslación verbal. El *Da* – ahí – no alude principalmente a una localización espacial sino al enraizamiento de la realidad ; *Sein* – ser – señala hacia la verdad que no sólo lo aguarda (*wahrt*), sino que – siendo apofántica – lo abre hacia el mundo (ser-en-el-mundo). La esencia del hombre (que a ella remite *Dasein*) se expresa evidentemente mejor con la realidad de verdad que con estar ahí. »

³²¹ García Bacca était un grand amateur de Bach, comme il le signale à plusieurs reprises dans ses *Confesiones* mais aussi dans certains articles de ses *Ensayos* et *Escritos*. Je montrerai en quoi la musique se présente, chez lui, comme un langage métaphysique alternatif dans la dernière partie de ce travail.

cette notion d' « esprit idiomatique » renvoie à une communauté dont le propos serait l'incapacité ou le refus de philosopher ? À mon sens, les partis pris idiomatiques de García Bacca participent d'une esthétique (obéissant à des critères subjectifs) aussi bien que d'un projet philosophique (répondant à des exigences objectives).

Aussi Lorenzo Peña pose-t-il correctement le problème, à mon sens : « y a-t-il une quelconque importance à philosopher dans telle langue ou dans telle autre ? N'est-ce pas plutôt le fait même de philosopher qui importe ? »³²² (Lorenzo Peña, *in* Antonio Heredia Soriano, 1988, 517). Ce dernier affirme en outre que ce n'est en réalité qu'à partir du romantisme qu'apparaît ce qu'il appelle le « patriotisme philosophico-linguistique », et que « philosopher dans la langue vernaculaire est vu par les romantiques comme une pratique pertinente » : ainsi, pour le philosophe romantique, la langue maternelle est la plus adéquate pour la philosophie car c'est la plus à même « d'atteindre une plus grande profondeur dans la réflexion philosophique », ou encore, « pour refléter correctement la réalité »³²³ (Lorenzo Peña, 519-520). Je reviendrai sur le « relativisme linguistique » dont il est question ici et dont semblent hériter les philosophes de l'exil républicain espagnol. Pour l'heure, il faut aborder le troisième moment du *Prologue à Hölderlin y la esencia de la poesía*, à savoir, celui de la réflexion sur la poésie.

Dans le « Prologue », García Bacca esquisse quelques grands axes de réflexion développés amplement dans les commentaires suivant la traduction du texte de Heidegger. Il indique que son propos, plus modeste que celui de Heidegger au sujet de Hölderlin, n'est pas de faire de Machado le Poète des Poètes, ou le Poète de la Poésie. Il s'agit de montrer que Machado et Hölderlin se complètent, et que Machado est à la fois

³²² « Reviste acaso alguna importancia el que se filosofe en una u otra lengua ? ¿ No es acaso filosofar lo que importa ? »

³²³ « [Con la atenta reflexión en torno a la multiplicidad de las lenguas, procedente del Renacimiento y desarrollado plenamente durante el romanticismo] Aparece entonces el patriotismo lingüístico-filosófico : filosofar en el idioma vernáculo es visto por los románticos como algo pertinente [...] porque el filósofo romántico ve su propio idioma como más adecuado para la filosofía, más apto para alcanzar una mayor hondura en la reflexión filosófica o para reflejar correctamente la realidad. »

Hölderlin et Heidegger, poète-et-philosophe. Tout ceci l'amène à invoquer les obligations que doivent remplir les philosophes à l'égard des poètes :

Que nous autres, philosophes, avons des obligations indispensables envers les poètes, voilà qui n'est pas explicitement affirmé par Heidegger. Il le fait *réellement*, à l'oral d'abord, puis en confiant à la presse ce que vont ici lire les poètes. Le traducteur et commentateur ne fait jamais qu'imiter le bon exemple de l'auteur.

"Ceux qui ignorent l'histoire", comme le veut la sentence de Lord Acton ou de Santayana, "sont voués à la répéter".

Face au bouillonnement poétique, littéraire, de notre Amérique, de notre Amérique latine, il faut que vienne le moment – ce qui est déjà le cas dans plusieurs pays – où les littéraires, les poètes, les philosophes, se demandent qu'est-ce que l'*Essence de la Poésie*, ou, *qu'est-ce que la poésie*, ou encore *qu'est-ce qu'être Poète* – les poètes, surpris que d'eux naissent et viennent au monde – aujourd'hui occupé par la science et la technique – ces choses étranges et pèlerines que sont les poèmes.

Qu'une fois venu le moment de se demander *qu'est-ce que la poésie*, ils ne répètent pas l'histoire par ignorance ; qu'ils ne fassent pas de redites de Heidegger pour ne pas l'avoir lu ou, si lu, pas compris.

Et qu'ils ne fassent pas non plus de redites, sinon pire, de Machado, pour la même raison : pour ne pas l'avoir lu ou, si lu, pas compris.

Faire l'histoire, c'est la question et la réponse à *qu'est-ce que la Poésie* et *qu'est-ce qu'être Poète*.

L'essence essentielle, la racine de l'essence ou essence enracinée, dira Heidegger au tout début de sa conférence, n'est pas un universel, valant également (*gleich*) pour tous les cas ou exemples – comme l'Homme pour les hommes ; Circonférence pour circonférences ; Pair pour pairs – ; un universel de cette sorte, c'est l'indifférent, c'est l'équivalent (*Gleich-gültig*), ce qui vaut aussi bien pour l'un que pour l'autre. L'essence essentielle, enracinable, est historique : elle vaut pour des cas privilégiés, discontinus, dispersées, uniques.

Homme est un universel, une essence générale, qui se réalise également en tous – sans histoire – ; et pour cela, "homme" en recèle des millions, plusieurs milliers de millions, des milliards et des trillions. Mais Philosophe ou Poète sont des essences essentielles, historiques. Sous le Philosophe ou le Poète, on trouve ces étincelles, rares et isolées que sont Platon, Aristote... Heidegger ; Eschylle, Sophocle, Hölderlin... A. Machado... et possiblement d'autres encore, toujours avec un *nom propre*, et non avec le nom commun qui peut être donné à chacun des cas d'une essence en général.

Ici, les noms propres de Heidegger et de Machado sont suivis de points de suspension.

Avec lesquels, au singulier ou au pluriel, l'Histoire de nos Peuples va-t-elle les remplir ?³²⁴ (García Bacca, 2009, 12-13).

Dans cet extrait, García Bacca – qui ne délaisse pas tout à fait encore son rôle de traducteur – adopte une visée moins programmatique que « directionnelle »: il s'agit d'inciter, mieux, d'inspirer les poètes d'Amérique latine, davantage encore que les philosophes, à prendre au sérieux leur rôle historique, ce que García Bacca, avec Heidegger, appelle leur « essence essentielle » – naturellement, sans pour autant leur imposer une orientation précise. Ici, ce sont les philosophes qui s'effacent devant les poètes (contrairement à leur habitude, il faut bien le dire), acceptant de ne leur servir que d'intermédiaire avec la science, ce que José Gaos avait fort pertinemment remarqué au sujet de García Bacca lui-même.

³²⁴ « Que los filósofos tengamos obligaciones indispensables para con los poetas no es afirmación que explícitamente haga Heidegger. Lo hace *realmente*, al dar al aire, primero, y a la imprenta, después, lo que aquí van a leer los poetas. El traductor y comentador van a leer los poetas. El traductor y comentador no hace sino imitar los buenos ejemplos del Autor.

Los que desconocen la historia – es sentencia de Lord Acton o Santayana – están condenados a repetirla.

Ante el *Fermentario* poético, literario, de nuestra América, de Hispanoamérica, tiene que llegar un momento – ha llegado ya en muchas partes de ella – en que literatos, poetas... filósofos se pregunten por la *Esencia de la Poesía*, por *qué es Poesía*, y por *qué es Poeta*, sorprendidos los poetas de que de ellos, en cuanto hombres, nazcan y vengan al mundo, al actual amueblado de ciencia y técnica, esas extrañas maravillas, extranjeras y peregrinas que son los poemas.

Que, llegado el momento de preguntarse por *qué es la Poesía*, no repitan la historia, por ignorarla ; no repitan a Heidegger por no haberlo leído, o, leído, no haberlo entendido. Y no repitan tampoco tal cual, si no en peor, a Machado, por igual razón : no haberlo leído, o, leído, no haberlo entendido.

Que hagan historia es la cuestión y respuesta a qué es Poesía y qué es ser Poeta.

La esencia esencial, la raíz de la esencia o esencia enraizada, dirá Heidegger, al comienzo mismo de su conferencia, no es un universal, valedero por igual (*gleich*) para todos los casos o ejemplos – cual Hombre para los hombres ; Circunferencia para circunferencias ; Par para pares... – ; tal universal es lo indiferente, lo equivalente (*Gleich-gütlig*), lo que vale tanto para uno como para otra. La esencia esencial, enradicable, es histórica : vale para casos privilegiados, para ejemplos ejemplares, discontinuos, sueltos, señeros.

Hombre es un universal, una esencia general, que se realiza en todos por igual – sin historia – ; y por eso bajo *hombre* caben millones, miles de millones, billones y trillones... Mas Filósofo o Poeta son esencias esenciales, históricas. En Filósofo o Poeta entran esos chispazos, pocos y sueltos, que son Platón, Aristóteles... Heidegger... ; Esquilo, Sófocles... Hölderlin... A. Machado... y pueden entrar otros, siempre con *nombre propio*, y no con el común que es el único que puede dar a sus casos una esencia general.

A los nombres propios de Heidegger y Machado siguen aquí unos puntos suspensivos. »

Ce retrait est synonyme de disponibilité, de mise en service de soi, en tant que philosophe, auprès des poètes, un effacement qui, chez García Bacca – les spécialistes n’ont pas manqué de le rappeler – est à l’image de sa modestie intellectuelle : ici, on comprend qu’elle est triple : il s’agit de s’effacer 1) en tant que traducteur, envers l’auteur 2) en tant que philosophe, envers le poète, 3) en tant que pédagogue, envers son élève. Il existe de nombreux témoignages attestant du fait que García Bacca ne se conçoit d’importance qu’en tant que, précisément, « orientateur » et éclairer des consciences.

García Bacca considère d’une part que le problème consiste à se demander avec Heidegger qu’est-ce que la poésie, et qu’est-ce qu’être poète (l. 8-14) ; et estime, d’autre part, que la réponse donnée à cette question doit être elle-même poétique, c’est-à-dire doit émaner des poètes, et non des philosophes. À quoi bon encore la poésie et la philosophie face à la science et à la technique ? La réponse est en filigrane. L’heure est venue pour la poésie de reprendre sa place *auprès* de la science qui, aujourd’hui est la grande pourvoyeuse de mythes. La poésie a longtemps eu pour fonction d’*expliquer* le monde.

Si les philosophes ont des « obligations indispensables » envers les poètes (l. 1-2), c’est, en l’occurrence, en raison de leur position de *passeurs* : eux sont en position de transmettre l’héritage scientifique et technique aux poètes, en l’occurrence par le biais de la traduction. Car ce qui importe, dit García Bacca, c’est d’éviter les redites. En d’autres termes, la répétition, c’est le fruit de l’ignorance (l. 6-7), et l’ignorance empêche d’innover. *Faire l’histoire* (l. 21-22), à la différence d’*entrer* dans l’histoire, c’est s’adresser au sens moral du poète, non à son égo ; c’est lui confier la tâche de créer une vision d’avenir commun ; c’est pourquoi, à mon sens, se référant au contexte de la fin des années soixante – rappelons qu’il écrit le « Prologue » en 1968 –, García Bacca parle de « fermentario poético, literario » au sujet de l’Amérique latine (l. 8). L’histoire, c’est, semble-t-il, l’édification de l’Amérique latine en tant que fraternité de nations, ce qui correspondrait à la dimension utopique que décèle l’historiographie au sujet de la pensée politique des philosophes de l’exil républicain espagnol, conforme au projet panhispaniste de l’après-guerre.

Tout ceci, García Bacca ne fait ici que le suggérer. La fin du texte (l. 37-40) semble aller néanmoins dans ce sens. García Bacca pose en termes heideggeriens la question « essentielle », historique : quels poètes, quels philosophes les peuples d'Amérique latine vont-ils retenir ? Qui passera à la postérité ? La réponse se trouve à la fois dans le texte de Heidegger et dans les *Commentaires* de García Bacca. Ce dernier « déplace » la réflexion de Heidegger sur l'essence de la poésie pour la situer dans une perspective socio-politique, de socialisme philosophique, si on préfère, inspiré par la pensée et la poésie d'Antonio Machado, dont il fait le pendant de Hölderlin mais aussi de Heidegger lui-même.

En bon pédagogue, García Bacca prend soin d'expliquer ce que c'est que l'essence – car là est tout le cœur du problème (l. 23- 36). D'abord, il distingue, avec Heidegger (l. 22-28), entre l'essence essentielle (historique), et l'universel (égalisateur, monotone et gris). Ainsi, dans *Introducción literaria a la filosofía* et *Antropología filosófica contemporánea* pour illustrer ce que c'est que l'être universel. Dans d'autres ouvrages encore, García Bacca emploie souvent une expression tirée de la langue courante : « la nuit, tous les chats sont gris », faisant ainsi sienne la dichotomie entre universel et essentiel. Ensuite (l. 29-36), il établit le *distinguo* entre, d'une part, *homme* qui est un universel ou « nom commun », et *philosophe* et *poète* ou « noms propres », qui ont ce ceci de commun qu'elles appartiennent toutes à l'ordre des essences essentielles, inscrites dans le temps, c'est-à-dire dans l'histoire. García Bacca dresse un parallèle entre l'histoire de la philosophie et l'histoire de la poésie – en accéléré, pour ainsi dire – ce que dénotent les points de suspension « ... », entre lesquels d'intercalent deux époques données, avec leurs représentants les plus remarquables (l. 32-36 : « [...] ces étincelles, rares et isolées que sont Platon, Aristote... Heidegger ; Eschylle, Sophocle, Hölderlin... A. Machado ... [...] »). Ainsi, chaque nom propre, qu'il s'agisse de Platon, d'Aristote ou de Heidegger, ou encore, d'Eschylle, de Sophocle ou de Hölderlin, a significativement infléchi le cours de l'histoire en ceci qu'il a été capable *d'inventer*, de créer. C'est pourquoi, dans les périodes creuses, on n'a pu que les *suivre*.

Dans un article paru le 16 avril 1967 dans *El Nacional* de Caracas, en bien des points comparable au *Prologue* que je viens de commenter, García Bacca stigmatise la

pratique académique de la philosophie qu'il juge paresseuse en ce qu'elle se contente, le plus souvent, de l'étude textuelle sans prendre la peine de *réellement* philosopher ; en somme, il exhorte, paradoxalement, à penser *sans* traduire :

Vivre intellectuellement de traductions, c'est une maladie moderne ; et composer des livres entiers avec des citations d'originaux, suivi d'une traduction des textes et d'évaluation de la traduction de ce qui est traduit, c'est une forme de ladite maladie qui conduit à, ou est indice de, l'impotence de penser quelque chose digne d'être traduit vers, ou lu par les natifs d'autres langues "savantes"³²⁵ (García Bacca, 1970, 128).

Les adoreurs des langues savantes, continue García Bacca, font toujours de bien piètres connaisseurs de la langue natale (1970, 128). Surtout, il pousse à bout l'analogie entre musique et langage, sur laquelle je reviendrai dans la troisième partie, au moment d'aborder les différentes modalités de « raison (*logos*) poétique ».

En ce sens, Antonio Jiménez définit avec raison, chez García Bacca, l'acte même de traduction comme un « processus créatif » (Jiménez, 2003, 188) dans lequel la transmission du *véritable* esprit du texte importe davantage que la littéralité. Son effort repose entièrement sur la restitution du rythme, et de façon sans doute plus significative encore, dans le fait de libérer l'équivocité des mots, tout en assumant la pluralité des sens, entreprise qui se rapproche du travail du poète : « par chance, la poésie est un concert de mots »³²⁶ (García Bacca, 1970, 133). Pour reprendre une belle formule d'Ignacio Izuzquiza, lire une traduction de García Bacca, cela suppose d'assister au « spectacle » d'une théorie de la traduction mise concrètement en pratique³²⁷ (Ignacio Izuzquiza, 1984, 54). Et, ajouterai-je, il en va naturellement de même pour son œuvre : c'est une philosophie en actes.

³²⁵ « Vivir intelectualmente de traducciones es enfermedad moderna ; y componer libros enteros de citas de originales, seguidas de traducción de los textos y de discusión de la traducción de lo citado es forma de dicha enfermedad que conduce a, o es índice de, impotencia de pensar algo digno de ser traducido a, o leído por nativos de, otras lenguas "sabias". »

³²⁶ « Poesía es concierto de palabras. »

³²⁷ « Supone asistir al "espectáculo" de una teoría de la traducción hecha práctica concreta. »

Chapitre 2

1939-1965

LES VOIX/VOIES D'ESPAÑA PEREGRINA

En 1960, à un article d'Indalecio Prieto dans lequel, à son grand dam, il se voit qualifié d'« écrivain communiste », José Bergamín, qui se trouve alors en Espagne, répond dans le *Boletín de Información de la Unión de Intelectuales españoles* que cela n'a jamais été le cas ; qu'en revanche, il est et restera écrivain catholique. Polémique, il s'agit pour lui de mettre « les points sur les i » – selon une expression qu'il affectionne et qui donne son titre à une section du journal *El Nacional*, auquel García Bacca et Zambrano ont également contribué – sur ce qu'il considère être un profond et obstiné malentendu sur son compte et sa vocation d'intellectuel.

Ce qui est intéressant ici, mais qui forme, il est vrai, un argument secondaire pour ne pas dire anecdotique, c'est que Bergamín rappelle au passage et à plusieurs reprises que l'expression « España peregrina » lui vient à la fin de la guerre civile espagnole, de Lope de Vega, *El peregrino en su patria* ; Lope, dit-il, à qui une fois de plus, il emprunte le titre : « [...] sans doute Prieto, en se référant à ma “belle phrase” : “España peregrina”, oublie-t-il que l'Espagne est pèlerine d'elle-même, je dirai, à la manière de mon poète inspirateur, qu'elle le reste, autant dehors que dedans. [...] Et l'Espagnol, pèlerin dans sa patrie »³²⁸ (Bergamín, 1960, 12).

Dans ce chapitre, je tâcherai d'éclairer le sens « lopesque » lointain qu'a voulu donner Bergamín à l'expression « España peregrina » en me référant aux philosophes de l'exil républicain espagnol. L'hispaniste Philippe Meunier explique en ces termes le paradoxe titulaire de l'« Étranger dans sa patrie » : « seul un personnage christique qui est plénitude amoureuse peut être étranger à lui-même au point de faire don de soi » (Philippe Meunier, 2010, 87). Je pose que c'est à partir d'un paradoxe

³²⁸ « Porque tal vez olvida Prieto en su referencia a mi “bella frase” : “España peregrina”, que España es peregrina de sí misma, diría al modo de mi poeta inspirador, lo es tanto, lo sigue siendo tanto, dentro como fuera. [...] El español, peregrino de su patria. »

philosophique que se contruit, dans le contexte de l'exil républicain, une philosophie « existentielle », au sens où l'entend Pierre Hadot : on peut être aussi bien étranger à soi qu'à sa terre natale, ou patrie. À condition d'accepter que la condition de pèlerin n'est pas synonyme d'errance, ni d'« aliénation ». Même quand le poète affirme que son exil est absolu, il faut comprendre que sa destination en tant que telle est la poésie, puisqu'en filigrane on trouve toujours le thème de l'*homo viator*.

A. Vérité et histoire : Imaz et Larrea dans *España Peregrina*

1. Vérité de chair contre vérité de chaire chez Eugenio Imaz

Si on se reporte, par exemple, aux écrits de Eugenio Imaz dans la revue *España Peregrina*, l'Espagnol, essentiellement en tant qu'homme, est en quête de vérité ; c'est pourquoi il est en marche, pèlerin, « à la recherche de la vérité matérielle et spirituelle de l'homme », écrit-il³²⁹ (*España Peregrina*, 1940, no. 1, 15). Cette vérité ne se trouve pas dans les livres ; ce n'est pas non plus celle qu'on professe dans les enceintes universitaires : mieux, la vérité de chaire, pour reprendre littéralement l'expression qu'emploie l'auteur (« verdad de cátedra »), qui se centre sur la théorie de la connaissance, c'est le prête-nom du mensonge, voilà tout.

C'est pourquoi Imaz rejette aussi bien le néokantisme et la phénoménologie qui ont imprégné l'Espagne avant-guerre (*España Peregrina*, 1940, no. 3, 109). Par extension, les vrais philosophes ne sont pas les académiciens, mais ceux qui se trouvent proches du peuple. Ce rapprochement a eu lieu à cause de la guerre civile et des croisements féconds, dit Imaz ont alors eu lieu : « le peuple et l'histoire, l'intellect et la vie, la morale et le devoir. L'homme espagnol se trouve lui-même et il se fait universel, il se fait historique »³³⁰ (*España Peregrina*, 1940, no. 1, 16). L'essence essentielle de

³²⁹ Parmi ses biographes, Luis de Llera (2004, 214) explique que, percevant que l'exil sera de longue durée, Eugenio Imaz cède au désespoir et se suicide en 1951, abandonnant sa foi catholique humaniste progressiste et la profonde espérance qui anime, on l'a vu, plus d'un exilé républicain.

³³⁰ « Se daban los cruces fecundos : pueblo e historia, intelecto y vida, moral y tarea. El hombre español se encuentra a sí mismo, se hace histórico. » Dans le numéro suivant, le troisième, Imaz affirme que « ce ne sont pas les philosophes qui élargissent la conscience de l'homme car les philosophes ne sont jamais que les porte-voix de l'ensemble des hommes » (*España Peregrina*, 1940, no. 3, 108 : « no son los

l'homme dirait García Bacca avec Heidegger, c'est d'être historique, comme la vérité, affirme Imaz, qui ne « naît » pas mais « se construit » (*España Peregrina*, 1940, no. 1, 17).

Dans le troisième numéro d'*España Peregrina*, qui paraît en avril, Imaz publie « Pensamiento desterrado ». Outre la réitération du distinguo entre vérité vécue et vérité pensée, apparaît sous la plume de l'écrivain le thème de l'histoire sacrificielle, largement exploré et repris par Zambrano, notamment dans *Los bienaventurados* : le sacrifice est librement consenti, au nom des valeurs constitutives de la personne humaine et des générations futures : « ce n'est pas le sacrifice par goût du sacrifice ni le sacrifice pour l'espèce, c'est le don aux hommes futurs, à la société de demain, que l'homme, perdu dans une société deshumanisante, fait de sa personne pour qu'on ne la deshumanise pas »³³¹ (*España Peregrina*, 1940, no. 3, 108).

Ici, la renonciation à l'existence, à connotation quasi-chrétienne, s'effectue en vue de principes supérieurs, et au nom du « principe espérance », pour reprendre la phrase d'Ernst Bloch, encore à l'œuvre, agissant dans le cœur de l'exilé : le futur est encore possible dans la mesure où l'homme présent préfère renoncer à la vie et assurer par ce geste altruiste le futur de l'humanité. L'action exemplaire ainsi accomplie « témoigne » de l'humanité de l'homme, face à la barbarie d'une « société deshumanisée ». J'ai rappelé plus haut, notamment à travers la figure de Theodor Adorno, que ces idées étaient courantes dans l'Europe de l'entre-deux-guerres (l'Espagne républicaine comprise, grâce à cette génération d'intellectuels et de scientifiques itinérants et cosmopolites dont font partie les philosophes).

filósofos los que la ensanchan, porque los filósofos no son sino instrumentos, voceros de la junta de los hombres. »)

³³¹ « No es el sacrificio por el gusto del sacrificio, tampoco la sacrificación por la especie, es la entrega que de su persona hace el hombre, perdido en una sociedad deshumanizadora, y para que no se la deshumanice, a los hombre venideros, a la sociedad de mañana. »

2. Larrea et *España Peregrina*

Plus encore que chez Imaz, l'historiographie relève le rôle de premier plan que Juan Larrea occupe dans la direction de la revue, qu'on peut qualifier de « délirante », à la suite de José Luis Abellán. On peut détacher trois lignes de force dans la revue qui correspondent intégralement à la pensée Larrea :

- 1) le sang du peuple innocent n'a pas été versé en vain (thème de l'histoire sacrificielle).
- 2) les intellectuels républicains en exil doivent se faire les porte-parole du peuple espagnol.
- 3) espagnolité et américanité (thème de l'« universel enraciné »).

Dans *El exilio filosófico en América*, Abellán paraphrase avec justesse *Rendición de espíritu*, dont Larrea publie les premiers chapitres dans les quatre premiers numéros de *España peregrina* – qui sont, par conséquent, ceux qui m'intéressent ici – dans la mesure où, à défaut de définir ce que c'est que l'Espagne pèlerine, ils en donnent le ton, ou l'esprit. J'expose les idées de Larrea sous le contrôle d'Abellán, telles qu'elles se présentent dans la revue. Il convient, en outre, de signaler que, s'ils ne sont pas signés par lui, les textes éditoriaux portent en revanche la « patte » de Larrea.

Dans le premier éditorial, intitulé « España Peregrina », on trouve l'expression suivante : « la volonté populaire de l'Espagne [...] rendit finalement l'esprit » (*in España peregrina*, 1940, no. 1, 4). C'est une expression caractéristique de l'œuvre en gestation de Larrea, qui, en 1943, publie son premier livre, *Rendición de espíritu* (Abellán, 1998, 286). Abellán explique ce que signifie cette expression à forte connotation religieuse pour Larrea :

Le terme est à entendre dans les deux sens : d'un côté, c'est la remise ou la mort de l'esprit du peuple español, que représente sa défaite lors de la « guerre civile » ; de l'autre, remise renvoie à une révélation du sens de cette mort, qui n'est

autre chose que le don de l'esprit español à un au-delà transcendant³³² (Abellán, 1998, 293).

Les premiers paragraphes du texte ont été abondamment cités et parfois commentés dans des travaux auxquels je renvoie, comme ceux d'Abellán, dans le champ philosophique, ou Francisco Caudet et Teresa Ferriz Roure, dans le champ hispaniste. Je me pencherai sur le paragraphe déclarant les principes d'action et de réflexion des intellectuels républicains exilés témoignant de la condition du peuple espagnol sacrifié sur l'autel de l'histoire.

Au-delà de la rhétorique, cet extrait me semble exprimer une conviction profondément enracinée dans l'esprit de tout intellectuel républicain. On peut lire le paragraphe suivant comme un manifeste ou, mieux, comme une véritable profession de foi :

Nous autres, intellectuels espagnols, héritiers spirituels des élans de notre peuple, participant de la volonté espagnole de s'élever jusqu'à un monde où rayonne dans toute sa splendeur la dignité de l'être humain, nous proclamons publiquement notre décision de n'épargner aucun effort, aucun sacrifice pouvant conduire au triomphe de la cause universalisée de l'Espagne dans son territoire et dans l'univers. Nous proclamons haut et fort notre incapacité à vivre dans un monde où règne l'injustice ou qui n'aspire pas à la supprimer résolument dans tous ses aspects. Nous reconnaissons publiquement croire en l'existence possible d'un ordre universel de Vérité par-delà la force. Nous affirmons la subordination de notre vie individuelle au développement des valeurs suprêmes de l'esprit, à la souveraineté d'une morale suprême, personnelle et collective, sans subterfuges ni formules boîteuses, à la conquête de la conscience universelle avec ses trésors communicatifs, à la liberté créatrice de l'imagination et de l'intelligence, tous, aspects d'une vie supérieure, seulement réalisables au sein d'un organisme social qui, au lieu de l'interdire, vérifie fonctionnellement la présence de cet ordre. En somme, nous entendons faire que notre âme soit la voix du sang de notre peuple qui à travers nous, se condamne d'autant que condamne ce sang et qui, à travers

³³² « La *Rendición de Espíritu*, donde la palabra toma en su doble sentido : por un lado, rendición o muerte del espíritu del pueblo español, que es lo que representa su derrota en “la guerra civil” ; por otro, rendición en el sentido de revelación del sentido de esa muerte, que no es otra cosa que un entregar (o *rendir*) el espíritu español a un *más allá* transcendente. »

nos paroles, et nos actes, se vivifie d'autant que la transcendante fécondité de ce sang vivifie³³³ (« España Peregrina » in *España Peregrina*, 1940, 5).

L'extrait est éloquent dans la mesure où il laisse transparaître en toute clarté une rhétorique de la transcendance dans la combativité même. Il s'agit d'instaurer l'ordre de la justice pour tous les hommes, face au règne de l'injustice qui a causé la défaite de la Seconde république, sacrifiant tout un peuple : on le voit, la vocation de l'« Espagne pèlerine » est d'emblée affirmée comme universelle (l. 5). Cette transcendance est véhiculée et créée par l'art et par la science, c'est-à-dire par les intellectuels espagnols en exil. Leur fonction est de défendre la « morale suprême » (l. 11) et l'ensemble des valeurs constitutives de la « conscience universelle » (l. 12) : la Liberté, La Justice, la Vérité, le Progrès (« España Peregrina », in *España Peregrina*, 1940, 4). Larrea parle, en ce sens, des « trésors communicatifs » (l. 12-13). Autrement dit, le texte vise avant tout à légitimer la présence et les activités de tous ordres des intellectuels républicains en terre étrangère, mexicaine en particulier. Aussi les intellectuels espagnols sont-ils présentés et définis en tant que tels :

1. comme les « héritiers spirituels des élans de notre peuple » (l. 1-2),
2. comme ayant contribué et participé à l'avènement de la Seconde république (l. 2-3),
3. comme les porte-parole du peuple espagnol (l. 16).

³³³ « Nosotros, intelectuales españoles, herederos en el espíritu de los afanes de nuestro pueblo, participantes de la voluntad española de alzarse hasta un mundo en que luzca en todo su esplendor la dignidad del ser humano, proclamamos públicamente nuestra decisión de no perdonar esfuerzo ni sacrificio que pueda conducir al triunfo de la causa universalizada de España en su territorio y en el orbe. Pregonamos nuestra incapacidad de vivir en un mundo en que reine la injusticia o que no aspire resueltamente a suprimirla en todos sus aspectos. Confesamos públicamente nuestra fe en la existencia posible de un orden universal de Verdad más allá de la fuerza. Pronunciamos la subordinación de nuestra vida individual al desarrollo de los valores superiores del espíritu, a la soberanía de una moral suprema, personal y colectiva, sin subterfugios ni formulismos claudicantes, a la conquista de la conciencia universal con sus tesoros comunicativos, a la libertad creadora de la imaginación y de la inteligencia, aspectos todos de una vida superior, sólo factibles dentro de un organismo social que en vez de impedirla verifique funcionalmente la presencia de aquel orden. Pretendemos, en suma, que nuestra alma sea la voz de la sangre de nuestro pueblo, que por nosotros se condene cuanto el clamor de esa sangre condena y que por nuestras palabras y por nuestros actos se vivique [*sic*] cuanto la transcendente fecundidad de esa sangre vivifica. » Pour définir ce qu'il appelle l'aspect délirant de la pensée de Larrea, Abellán (1998, 310-312) cite longuement cet éditorial, à l'exclusion de l'extrait que j'étudie ici.

En somme, la défaite sur le plan politique ne doit en rien empêcher la poursuite de la quête spirituelle. C'est pourquoi, dans le paragraphe qui précède l'extrait cité, Larrea établit la distinction entre la volonté politique du peuple espagnol et une volonté plus large d'instaurer un ordre juste : « si la volonté politique de l'Espagne, incarnée par sa République, a péri, sa véritable cause humaine continue d'être debout avec plus de force que jamais » (« España peregrina » in *España Peregrina*, 1940, 4-5). On observe un déplacement du registre politique vers le registre moral, de l'ordre temporel vers l'ordre spirituel.

La clé de cette « transposition » se trouve dans l'affirmation suivante : « confesamos públicamente nuestra fe en la existencia posible de un orden universal de Verdad más allá de la fuerza » (l. 6). On peut se demander pourquoi cette déclaration est présentée comme une confession, et par suite, à qui cette confession est destinée. À ce stade, le porte-parole des intellectuels républicains (Larrea, en l'occurrence) n'avance pas d'arguments qu'il a pris soin d'établir par des preuves ; à défaut de ces dernières, il ne fait pas non plus part d'une conviction intime. Il en appelle à la foi, reconnaît d'emblée qu'on échappe au domaine du réel pour rétrocéder, dirait García Bacca, vers le domaine du seulement possible. Or précisément, cette foi n'est pas la foi rationnelle des philosophes, mais bien celle du croyant, qui *espère* et ne raisonne pas. Et de fait : en février 1940, face à l'avancée nazie, est-il bien raisonnable d'espérer en un « ordre universel de Vérité » ? Cette « force » dont parle Larrea, c'est la brutalité des régimes totalitaires, que l'auteur associe, dans *Rendición de espíritu*, à Rome, l'anagramme, dit-il, de « Amor ». Par suite, la combativité des intellectuels républicains tient au fait de leur incapacité, qu'il faut entendre comme un refus, « à vivre dans un monde où règne l'injustice » (l. 6-7).

Ainsi, à l'instar de l'*homo viator* dont parle George Hugo Tucker, doué d'une « double citoyenneté », terrestre et céleste, l'« Espagne pèlerine » est dotée, elle, d'une double nature géographique, à la fois spirituelle et temporelle : en faisant écho à la locution romaine consacrée par l'Église, l'auteur parle de « cause universalisée de l'Espagne, dans son territoire et dans l'univers » (l. 5-6). La stabilité et l'ordre (l. 2 et 6 : « monde » ; l. 5 : « territoire » ; l. 6 : « orbe » ; l. 9, 16 : « ordre universel », « cet

ordre ») règnent dans l'au-delà et doivent être instauré dans ce monde dominé ci-bas par la violence et le chaos (l. 6-8). Juan Larrea sans doute parlerait plus volontiers de « conception de l'Univers » que de « vision du monde », concept traversant la philosophie de Hegel à Weber dont se sont fortement imprégnés les philosophes espagnols, notamment Gaos et García Bacca.

Par suite, l'organisme social stable, celui qui ne porte pas le nom de démocratie sous la plume de Larrea mais qui garantit la dignité de la personne, institue la liberté d'expression et de création. Selon l'auteur, la science comme l'art ont pour vertu de « vérifier » (au sens religieux du terme) l'ordre supérieur (l. 14-15). Cet organisme social a été réalisé à l'avènement de la Seconde république espagnole, où la culture occupe une place de premier plan ; il a été « vérifié » par le sacrifice du peuple espagnol (l. 16 ; l. 17) ; il est « à venir », dit Larrea, dans le continent américain. C'est en ce sens, semble-t-il, que l'utopie s'inscrit dans l'horizon de pensée des philosophes de langue espagnole. Or dans les chapitres publiés dans *España peregrina* qui donneront lieu à *Rendición de espíritu*, le motif du pèlerinage, entendu dans un sens religieux par l'auteur, apparaît explicitement. Il est rattaché à la ville de Compostelle, le port donnant sur l'autre monde : le continent américain. Francisco Caudet résume ainsi la thèse de Larrea :

Résumer la thèse de Larrea dans *Rendición de Espíritu*, c'est une tâche difficile, dans la mesure où il s'agit d'une œuvre dense et parfois ésotérique. En se basant sur les textes bibliques et en utilisant des formules cabalistiques et gnostiques, il parvient à la conclusion que la mort de l'Espagne a *rendu l'âme*, c'est-à-dire qu'elle a révélé un être de transcendance : l'être de l'Amérique. Quelle est la fonction de cet être, sa transcendance ? Et Larrea dira : de rendre possible la libération de l'homme, esclave auparavant, de la dichotomie que supposait l'acceptation "antique" de la dualité de deux plans, le *spirituel* (Dieu) et le *matériel* (César)³³⁴ (Francisco Caudet, 1976, 32).

³³⁴ « Resumir la tesis de Larrea en *Rendición de Espíritu* no es tarea fácil, en cuanto se trata de una obra densa y, a veces, esotérica. Fundándose en textos bíblicos y usando unas fórmulas cabalísticas y gnósticas, llega a inferir que la muerte de España *rindió el espíritu*, esto es *reveló un ser de transcendencia* : el *ser de América*. ¿Y cuál es la función de ese ser, cuál su función ? Y Larrea

José Luis Abellán place Juan Larrea auprès de Eugenio Imaz et de María Zambrano dans ce qu'il appelle la « pensée délirante ». Il affirme à juste titre que les collaborations de Larrea dans *España Peregrina* tournent autour du même noyau :

L'Espagne, sacrifiée par l'imposition de la force dans la Péninsule – la défaite de la République lors de la Guerre civile – rend son âme au continent américain afin de forger un Nouveau Monde. Ainsi, l'esprit chrétien de l'amour, qui est apparu à Jérusalem, inverse son sens spirituel dans la Rome du Vatican – un tour de force que démontre l'inversion linguistique même de "Roma", contreposition de l'original "Amor" – mais qui maintient un battement suffisant pour s'incarner en Compostelle à travers les pérégrinations médiévales qui projettent un "Plus Ultra" devenu réalité grâce à la découverte de l'Amérique et actualisé en son sens profond avec l'exil espagnol de la guerre civile³³⁵ (José Luis Abellán, 1998, 312).

Pour Abellán, la vision apocalyptique de Larrea débouche sur un « américanisme intégral », qui n'est, selon lui, que l'expression de ce qui constitue une caractéristique de l'exil républicain de 1939, la « redécouverte de l'Amérique » (José Luis Abellán, 1998, 316), que j'ai commentée plus haut.

Ce que ne relève pas Abellán, en revanche, c'est que, dans le second numéro d'*España peregrina*, Larrea s'aide de la fameuse « prophétie de Sénèque » annonçant la découverte de l'Amérique, en vue d'affirmer, dans une très belle prose du reste, la vocation « transcendantale » de Compostelle :

Prenez une règle, une carte, et mesurez. *Compostelle se trouve au point le plus avancé d'Europe et le plus proche du Continent américain.* Une incroyable légende, un élan intérieur, une intuition extra-rationnelle, ont servi de prétexte pour que du fond de la chrétienté se rassemble d'innombrables pèlerins autour du sépulcre présumé de Saint Jacques qui, après l'avoir visité, obéissant sans doute à l'appel du Nouveau Monde, se rapprochent rituellement de l'océan, le pourvoyeur

dirá : posibilitar la liberación del hombre, esclavo antes de la dicotomía que suponía la aceptación "antigua" de la dualidad de dos planos, el *espiritual* (Dios) y el *material* (César). »

³³⁵ « España, sacrificada por imposición de la fuerza en la Península – derrota de la República en la guerra civil – rinde su espíritu al Continente americano para forjar un Nuevo Mundo. Así, el espíritu cristiano de amor que emergió en *Jerusalén*, invirtió su significado espiritual en la *Roma* del Vaticano – un echo de fuerza demuestra la propia inversión lingüística de la palabra "Roma", contraposición del original "Amor" – pero mantuvo suficiente impulso para encarnarse en la *Compostela* santiaguña a través de las peregrinaciones medievales que proyectan a un "Plus Ultra" hecho realidad con el descubrimiento de América y actualizado en su sentido profundo con el éxodo español de la guerra civil. »

des symboles de leur pèlerinage, pour scruter l'insondable horizon comme s'ils devinaient cet au-delà, ces nouveaux univers auxquels se réfèrent l'extraordinaire prophétie civile du poète espagnol Sénèque³³⁶ (Juan Larrea, *in España peregrina*, no. 2, 53).

C'est déjà la raison poétique, extra ou infra-rationnelle, qui est ici à l'œuvre (en particulier, l. 3). Face au développement des lieux de pèlerinage (Jérusalem, Rome et Compostelle), en contrepoint de l'interprétation « délirante » de Larrea, on peut citer l'explication historique du philosophe Frédéric Gros, qui met davantage l'accent sur l'aspect politique de la question :

Les grands chemins pour les chrétiens sont d'abord ceux de Rome et de Jérusalem. Jérusalem, dès le III^{ème} siècle, c'est pour les chrétiens le pèlerinage absolu en tant qu'accomplissement de la présence : fouler le sol même sur lequel il avait marché [...] Mais les grands troubles politiques et sociaux rendent le chemin toujours plus difficile. Rome offre bientôt une destination plus sûre. Deux apôtres majeurs y reposent (Pierre et Paul). Rome est immédiatement sacrale : nombril et cœur de l'Église romaine catholique instituée. [...]

Compostelle est la dernière destination majeure [...]. Pour expliquer l'incroyable développement de cette destination, tardivement éclose, on invoque des questions de commodité : [...] son tombeau était plus facile d'accès (cols plus aisés, région paisibles) que ceux de Pierre ou Paul, en tout cas certainement plus proche que Jérusalem [...].

N'est-ce pas d'ailleurs sa situation qui a contribué aussi à la magie de Compostelle : située à l'extrême Occident de l'Europe (marcher, écrit Thoreau, c'est aller à l'Ouest), au bout du monde : *finis terrae* : au-delà s'étendait une mer qui a longtemps paru définitive ? (Frédéric Gros, 2009, 160-161 ; 162)

La prophétie de Sénèque se trouve à la fin du second chant du chœur de *Médée*, que Charles Guittard résume brièvement en ces termes : « le second *canticum* (v. 301-379) est un développement sur l'audace de la première navigation qui a lancé les hommes à la conquête des mers et a fait reculer les barrières du monde » (Charles Guittard, *in*

³³⁶ « Tómesse una regla, un planisferio y midase. *Compostela se encuentra en la avanzada de Europa más próxima al Continente americano*. Una increíble leyenda, un afán interior, una intuición extra racional, sirvieron de motivo para que desde las profundidades de la cristiandad acudieran innumerables peregrinos al sepulcro presumido de Santiago y que, después de visitarlo, obedeciendo sin duda a una inmantación del Nuevo Mundo, se acercaran ritualmente a las orillas del océano, proveedor de sus simbólicas de peregrino, para escrutar el insondable horizonte como si inquirieran ese *más allá*, esos nuevos orbes a que se refiere la extraordinaria profecía civil del poeta español Séneca. »

Sénèque, 1997, 22). Au passage, on retrouve dans la tragédie de Sénèque l'idée de transcendance, sous la forme de conquêtes de nouveaux territoires géographiques, grâce au perfectionnement de la *technique* de navigation³³⁷, dit Sénèque sans faire référence directe au mythe prométhéen de la progressive domination de l'élément rebelle et effrayant qu'était l'océan. Par le mérite humain en somme, et non à la faveur des dieux – un écho qui résonne jusqu'au vingtième siècle. Que ce soit sous la plume de Bergamín, de Zambrano ou, à un degré moindre, Ferrater Mora, Sénèque devient une figure emblématique de l'exil, incarnant un courant stoïciste proprement espagnol.

Dans une lettre qu'il adresse à José Luis Abellán, Juan Larrea évoque avec dépit l'incompréhension que suscite son ouvrage auprès de philosophes comme Gaos, García Bacca, Medina Echavarría, Xirau, Ímaz, Alfonso Reyes, Silva Herzog « et d'autres mexicains et espagnols » (Larrea, cité par Abellán, 1998, 318). Il demeure convaincu non seulement du bien fondé de sa démarche, mais de détenir une vérité inatteignable par le raisonnement philosophique classique :

Je pensais avoir produit un texte hautement révolutionnaire, par rapport à la tragédie espagnole, comme fruit d'un automatisme créateur, c'est-à-dire de l'Imagination se manifestant librement au sein du modeste cadre culturel dont je disposais à l'époque. Ce n'est pas par hasard si les phénomènes circonstantiels et les valeurs permanentes se coordonnaient comme les éléments d'un langage qui me paraissait créateur, en dépit des nombreuses insuffisances et des zones dangereuses dans lesquelles je n'ignorais pas m'être laissé emporté à cause de certaines attractions aventureuses. En somme, je croyais qu'en rapport au drame espagnol une porte s'était ouverte sur le futur par laquelle d'autres pouvaient commencer à se déplacer librement, m'accompagnant dans la poursuite du développement d'un pareil ensemble de conjecture. À la fin de la session j'étais convaincu qu'aucun des "penseurs" avait compris la substance du phénomène. Ce qui était certain, c'est que, si je devais continuer dans cette voie, ce serait seul,

³³⁷ Alors qu'Eugenio Imaz pourrait être qualifié de *technophobe*, Juan David García Bacca est au contraire un technophile : « García Bacca s'est toujours montré farouchement partisan de l'importance de la technique dans le monde de l'homme, non seulement comme simple instrument de transformation de la réalité, mais également comme instrument de transformation de l'être humain lui-même » (Carlos Beorlegui, 2003, 109 : « García Bacca siempre se ha mostrado fervorosamente partidario de la importancia de la técnica en el mundo del hombre, no sólo como mero instrumento de transformación de la realidad, sino también como instrumento de transformación del propio ser humano. »)

comme cela m'est déjà arrivé plusieurs fois. Et c'est bien ainsi que les choses se sont passées³³⁸ (Juan Larrea, in José Luis Abellán, 1998, 318-320).

Faut-il réellement s'étonner de l'incompréhension que suscite *Rendición de espíritu* auprès des philosophes convoqués par Larrea à une session organisée pour *Cuadernos americanos*, qui se voit comme chef d'un cénacle philosophique ? Assurément, non : au fond, il s'agit d'une question de méthode. Même si dans la lettre ce dernier affirme ne pas se reconnaître en tant que poète surréaliste, il n'en propose pas moins l'écriture *automatique* à des penseurs rompus au discours rationnel et à l'exactitude mathématique dans la démonstration. La raison poétique n'a rien à voir avec le « surréalisme » dont se réclame, en apparence, et peut-être malgré lui, Larrea.

B. À la recherche d'une philosophie espagnole

España Peregrina, par manque de fonds, cesse de paraître en 1941. Bergamín, qui met un terme à sa collaboration à partir du sixième numéro, est accusé par Larrea de mauvaise gestion. Le premier numéro de *Cuadernos americanos* paraît en 1942. Si la chronique d'une mort annoncée a fait couler beaucoup d'encre, l'historiographie rend en revanche difficilement compte des raisons de cet échec au-delà des divisions et de l'inimitié entre Larrea et Bergamín.

Sanz Barajas affirme ainsi, sans aucun fondement solide et sans davantage de précision, qu'une sorte de complot est monté par la Junta de Cultura Española, l'institution républicaine qui finance *España peregrina* et *Séneca*, à l'encontre de Bergamín (perçu comme communiste). Pour expliquer la présidence tripartite, l'auteur

³³⁸ « Yo creía haber producido un texto altamente revolucionario, en virtud de la tragedia española, como fruto de un apasionado automatismo creador, o sea, de la Imaginación manifestándose en libertad dentro del modesto cuadro de cultura que poseía yo entonces. No sin razón los fenómenos circunstanciales y los valores permanentes se coordinaban en sus páginas como elementos de un lenguaje que me parecía creador, no obstante las muchas zonas peligrosas donde no ignoraba haberme dejado llevar por ciertas imantaciones aventuradas. En suma, creía que en virtud del drama español se había abierto una puerta hacia el porvenir por la que otros podrían empezar a moverse libremente, acompañándome a mí a proseguir el desarrollo de semejante cuerpo de conjeturas. Al término de la sesión quedé convencido de que ninguno de los “pensadores” había comprendido la substancia del fenómeno. Lo efectivo era que, si tenía que seguir progresando por aquellos caminos tendría que hacerlo por mi propia cuenta, como ya me ha sucedido otras veces. Así fue. »

soutient qu'au vu des événements, « il pourrait s'agir d'un exercice tactique visant à isoler le pouvoir politique de Bergamín en exil »³³⁹ (Sanz Barajas, 1998, 258). Au début de l'année 1942, « l'exil espagnol est divisé et dans l'abîme de ce fossé deux personnages au moins tombent : José Bergamín et Juan David García Bacca » (Jorge Sanz Barajas, 1998, 275). Le premier, en tant que membre de la Présidence tripartite (avec Carner et Larrea) de la direction de *España peregrina* et directeur de la maison d'édition *Séneca*, et le second, en tant que secrétaire financier de *España peregrina* :

Bergamín, responsable ou non (il n'y a eu jamais aucune preuve ni de sa culpabilité ni de son innocence car, d'une certaine façon, il a renoncé à sa défense) décide d'abandonner le Conseil de Direction, mais le fait-il complètement seul ? Il se pourrait que le contraire soit possible : [...] je n'ai que des hypothèses pour supposer qu'un autre important personnage était présent qui travaillait comme secrétaire financier et dont le nom jamais n'a été cité parmi les noms du Comité d'*España peregrina*. Ce ne sont que des conjectures, mais Carlos Gurméndez affirme avoir entendu de la bouche même de Juan David García Bacca, chez lui, et dans une conversation en tête à tête avec Bergamín, que le premier évoquait l'époque où il était en charge de la gestion financière de *España peregrina*³⁴⁰ (Jorge Sanz Barajas, 1998, 273).

Sanz Barajas ne produit aucun document mais dit s'inspirer du travail de José Ángel Ascunce, *Eugenio Imaz, tras las huellas de una utopía imposible*, ainsi que d'un témoignage de Carlos Gurméndez. Ascunce s'appuie sur l'épilogue de Larrea qui, reconnaît Sanz Barajas, offre une vision partielle des choses. Ce texte paraît dans l'édition fac similé d'*España Peregrina*.

Dans deux ouvrages (1988, 26 et 2003, 73, 96 et 99), Carlos Beorlegui – qui connaît le travail d'Ascunce et l'accusation portée sur Bergamín – affirme à plusieurs reprises

³³⁹ « Podría tratarse de un ejercicio táctico tendente a aislar el poder político de Bergamín en el exilio. »

³⁴⁰ « Bergamín, responsable o no, (nunca hubo pruebas ni de su culpabilidad ni de su inocencia porque él, en cierta medida, renunció a su defensa) decide abandonar el Consejo de Dirección, pero, ¿lo hace completamente solo ? Posiblemente, no : [...] tengo razones de peso para suponer que hubo un importante personaje que había trabajado en calidad de secretario financiero y cuyo nombre nunca ha citado en la nómina de *España Peregrina*. Sólo dispongo de conjeturas para aventurar una teoría de este tipo, pero Carlos Gurméndez afirma haber oído de labios de Juan David García Bacca en su propia casa y en una conversación cara a cara con Bergamín, que el primero recordaba los tiempos en los que se encargaba de la secretaría financiera de *España Peregrina*. »

que García Bacca occupe pendant plusieurs années une position importante au sein des institutions de l'exil républicain, en tant que Président administratif de la maison d'édition *Séneca*, aux côtés de Bergamín qui en est le Directeur : « plus régulièrement en contact avec le gros de la colonie espagnole d'exilés, il fait également partie de ses institutions. Là, il est président du Conseil d'administration de *Séneca*, fondée par un groupe de "transterrados", avec José Bergamín comme président »³⁴¹ (Carlos Beorlegui, 1988, 26). Cette position, en revanche, n'est jamais doublée d'une fonction officielle au sein du Comité *d'España peregrina*.

Ensuite, contrairement à ce que soutient Sanz Barajas, l'amitié de José Bergamín et de García Bacca remonte aux années trente, et non à l'arrivée au Mexique du philosophe basque ; l'une de leurs plus importantes rencontres, à l'occasion de l'Exposition universelle de 1937 à Paris, a été narrée par García Bacca dans *Confesiones* (2000, 62-63). En outre, García Bacca donne un compte rendu succinct et fiable de ses activités chez *Séneca*, en précisant que la première édition de *Hölderlin y la esencia de la poesía* a été retirée de la presse en raison d'une faute typographique au nom du poète, ce qui lui vaut d'être aimablement consolé par Alfonso Reyes (García Bacca, 2000, 82-83 ; Carlos Beorlegui, 2003, 96).

Pour finir, selon Beorlegui, le départ de García Bacca du Mexique pour Caracas semble avoir été motivé pour des raisons à la fois professionnelles et familiales, sa femme, d'origine équatorienne, souhaitant se rapprocher de Quito et de sa famille³⁴² :

La décision de García Bacca de rester définitivement à Caracas peut sembler curieuse, à première vue, étant donné qu'il perd contact ce faisant avec le groupe et l'atmosphère culturelle si riches des exilés à Mexico. La raison définitive de ce choix pour le Venezuela semble être, comme nous l'a récemment expliqué son fils

³⁴¹ « Más en contacto con el grueso de la colonia de exilados, entró también a formar parte de sus instituciones. Allí fue president del consejo de administración de la Editorial Séneca, fundado por un grupo de transterrados, siendo su president José Bergamín. »

³⁴² À vol d'oiseau, la distance entre México et Quito serait de 3117 kilomètres, alors qu'entre Caracas et Quito, elle ne serait que de 1981 kilomètres.

Francisco García Palacios, le désir qu'avait son épouse de se rapprocher de son pays de naissance, l'Équateur³⁴³ (Carlos Beorlegui, 2003, 114).

À l'évidence, la position de Sanz Barajas sur ce point précis tient davantage de l'élucubration que de la démonstration proprement dite. Son travail pêche certainement par la méthode : l'auteur ne cherche aucunement à confronter ses conjectures aux travaux existants, à l'époque, sur García Bacca – notamment ceux de Carlos Beorlegui, qui prend un soin particulier à replacer l'œuvre du philosophe basque dans le contexte de l'exil républicain. Il existe, on le voit, de nombreuses zones d'ombres que je ne suis pas en mesure de lever définitivement : en effet, pas plus que Sanz Barajas, Beorlegui ne fournit de documents prouvant la fonction administrative de García Bacca. Aussi le doute plane-t-il encore sur tout ce qui précède.

Du point de vue philosophique, *Cuadernos Americanos* serait d'une qualité et d'une réussite bien supérieures à *España peregrina*. Selon Carlos Beorlegui, « *Cuadernos americanos* représente, sans aucun doute, le fruit le plus réussi du vaste ensemble de revues publiées par les exilés sur le sol américain, essentiellement en raison de la qualité des travaux et de l'étoffe des collaborateurs, ainsi que sa durée obstinée »³⁴⁴ (Carlos Beorlegui, 2003, 99). *Séneca* forme une sorte de pendant éditorial à *España peregrina* (Carlos Beorlegui, 2003, 99).

1. Constructions philosophiques autour d'Antonio Machado dans le contexte de l'exil républicain espagnol : entre sénéquisme radical et humanisme transcendantal

À travers l'étude du *Prologue à Hölderlin y la esencia de la poesía*, j'ai indiqué que García Bacca (qui se trouve alors à Quito) s'inspire de la « philosophie apocryphe » de

³⁴³ « Puede resultar extraño, a primera vista, la decisión de García Bacca de quedarse definitivamente en Caracas, puesto que perdía contacto con el grupo y ambiente cultural tan ricos de los exiliados mexicanos. La razón definitiva de este optar por Venezuela parece ser, tal y como nos lo explicaba recientemente su hijo, el Dr. Francisco García Palacios, el deseo de la esposa de nuestro filósofo de estar más cerca de su país de nacimiento, Ecuador. »

³⁴⁴ « No cabe duda de que *Cuadernos americanos* representó el fruto más logrado del amplio conjunto de revistas publicadas por los exilados en tierras americanas, debido a la calidad de sus trabajos publicados y a la talla de sus colaboradores, así como a su tesonera continuidad. »

Machado pour son projet philosophique propre. Or à l'issue de la guerre civile, cette adhésion au dernier Machado est collective et concerne tant les philosophes que les poètes.

Selon Carlos Beorlegui l'entreprise de traduction est un « authentique travail d'équipe » dès le début de leur séjour au Mexique (2003, 73) ; de même, on peut déterminer le noyau et les principales orientations de la réflexion à travers le compte-rendu d'une table ronde organisée par José Bergamín et paru dans le deuxième numéro d'*España peregrina* en hommage à l'auteur du *Cancionero apócrifo*. D'autant plus que, parmi les présents se trouvent précisément trois des plus grands amis de García Bacca, énumérés par ordre d'intervention : Bergamín, Alfonso Reyes et Joaquín Xirau³⁴⁵. Tous, à leur manière, dépeignent Machado, digne héritier de Sénèque, en philosophe qui s'ignore. Cette humilité est consubstantielle à la manière espagnole de philosopher. L'une des implications directes et des plus évidentes de cette présentation consiste à revendiquer le fait que philosopher, c'est une attitude et non un exercice scolaire de résolution des problèmes philosophiques. C'est là dire qu'on peut philosopher *à la manière* d'Antonio Machado en suivant certains préceptes et en restant fidèle à l'esprit de celui désormais perçu comme véritable maître à penser.

« Penser », ici, est à entendre dans toute son équivocité, dans toute la plénitude de ses multiples significations qui convergent vers un seul et unique point – comme la lumière à travers la lentille : l'homme n'est jamais plus libre que lorsqu'il crée, et c'est pourquoi tant d'importance est donnée à la culture, à l'art et à la poésie ainsi qu'à la philosophie. Dans cette perspective, on comprend pourquoi la personne de Machado et l'insistance avec laquelle on relève l'aspect philosophique de ses écrits n'a rien de secondaire ni d'anecdotique, au contraire : le lien par là établi participe entièrement du projet philosophico-poétique des intellectuels de l'Espagne pèlerine.

³⁴⁵ Selon Jorge M. Ayala, García Bacca et Xirau, postés des deux côtés de la frontière, faisaient passer les religieux catholiques par les Pyrénées en échange d'une rançon destinée à remplir les fonds de la République, sur laquelle ils s'accordaient préalablement à l'aide d'un langage codé.

Ce qui frappe d'emblée, néanmoins, c'est, malgré la vocation supposément populaire – ou professée comme telle – de l'entreprise culturelle des intellectuels espagnols (et mexicains), le caractère fermé de l'événement. Le cercle rendant hommage au vieux poète décédé sur la route de l'exil est restreint : il ne compte que six intervenants, dont le tour de parole est unique pour la plupart, à l'exception de Bergamín qui, en sa qualité de médiateur, intervient à quatre reprises. Il n'y a qu'un seul philosophe de statut et de profession, Joaquín Xirau. Le résultat, affirme l'auteur anonyme du compte-rendu, est à la hauteur des attentes : « Bergamín s'est chargé de passer d'un souvenir ou d'une impression à une autre. Le haut niveau attendu a été rapidement atteint et, une fois atteint, n'a jamais décliné » (*España peregrina*, no. 2, 64). Autrement dit, il s'agit d'un exemple de ce que *España peregrina* produit de meilleur, et il n'est pas interdit de penser que le résultat de la discussion s'est répandu plus largement dans le milieu des intellectuels exilés, jusqu'à atteindre García Bacca. Je vais me centrer, sur l'échange entre Alfonso Reyes, José Bergamín et Joaquín Xirau (*España peregrina*, no. 2, 66-68).

Reyes part de l'œuvre pour atteindre l'homme, c'est-à-dire que, selon lui, la simplicité de la poésie de Machado ne fait que refléter et prolonger sa forme éthique : « Machado se conduisait et pensait en vertu de la probité. Il n'écrivait que lorsqu'il avait quelque chose à dire »³⁴⁶ (*España peregrina*, no. 2, 66). Reyes, entre autres choses, souligne le manque d'intérêt de la critique pour l'aspect philosophique de l'œuvre de Machado, qualifié de « méditateur et d'étudiant de poésie »³⁴⁷, ce qui ne fait que renforcer le naturel modeste de l'homme. José Bergamín rebondit sur cette remarque, affirmant que « l'élan humain vers la vérité a été déterminant dans sa vie et dans sa poésie. C'est à la fois de la philosophie et de l'éthique »³⁴⁸ (*España peregrina*, no. 2, 66). Par le biais de l'évocation de la dernière rencontre entre Machado et

³⁴⁶ « En Machado la probidad era virtud de la conducta y también del pensamiento. Sólo escribió cuando tenía algo que decir. »

³⁴⁷ « Meditador y estudiante de filosofía. »

³⁴⁸ « Fue en él determinante de su vida y de su poesía el afán humano de la verdad. Y esto es filosofía y ética. »

Unamuno, c'est-à-dire les deux figures les plus emblématiques de l'Espagne pèlerine (ou construites comme telles), Bergamín parvient à définir rien de moins que le style philosophique espagnol :

Cette dramatique manière de dialoguer entre ombres mettait chez don Antonio et don Miguel cet accent clair et profond sur une manière espagnole de penser et de sentir qui est aussi dialogue et dont il a été dit qu'il s'agit de l'expression du dramatique dialogue intime de l'espagnol dans son ensemble comme juxtaposition du stoïcisme et du christianisme. C'est la ligne vivante du style essentiel de l'Espagne dans la parole de son peuple à travers ses philosophes et ses poètes. Ainsi, par le biais de don Miguel de Unamuno et don Antonio Machado, dialoguait ce dramatique mode espagnol d'être humain, et, à travers le populaire, divin³⁴⁹ (*España peregrina*, no. 2, 66).

D'emblée, la manière espagnole de philosopher est mise en adéquation avec la manière d'être des Espagnols en tant qu'hommes (à travers les poètes et les philosophes) et en tant qu'êtres divins (à travers le peuple, comme le veut l'adage « vox populi, vox dei » que Bergamín se plaît à citer depuis la fin des années vingt ou le début des années trente).

S'il est vrai que la présence de la communauté est implicite, elle n'en est pas moins indispensable, dans la mesure où elle permet la forme dialogique caractéristique, dit Bergamín, de cette manière espagnole de philosopher. Et pour cause : comment envisager une philosophie morale sans cette même présence de l'autre ? En d'autres termes, Bergamín, à la suite de Machado, engage la philosophie espagnole dans la voie de la pensée de l'altérité³⁵⁰.

Dans un intéressant article consacré au poète philosophe, « El pensamiento filosófico de Antonio Machado », Manuel Garrido propose de définir la philosophie de Machado comme philosophie *morale* du devenir de la conscience (Manuel Garrido, *in* Manuel

³⁴⁹ « Este dramático dialogar entre sombras ponía en don Antonio y en don Miguel aquel acento claro y hondo de un pensar y sentir español que es también diálogo y del que se ha dicho que expresa el dramático dialogar íntimo de todo lo español como la yuxtaposición de lo estoico con lo cristiano. Esta es la línea viva del estilo esencial de España en la palabra de su pueblo por sus filósofos y sus poetas. Así, en don Miguel de Unamuno y don Antonio Machado, dialogaba sombríamente este dramático modo español de ser humano y, por lo popular, divino. »

³⁵⁰ Sur l'altérité chez Antonio Machado, voir également José Barbosa Corbacho, 1993, 149-192.

Garrido, Nelson Orringer, Luis M. Valdés *et alii*, 2009, 168). Bien qu'à aucun moment il ne fasse mention du débat (consensuel, certes) autour de la figure de Machado dans l'Espagne pèlerine, on retrouve les mêmes grands axes de pensée :

L'un des moments-clé de l'histoire de la philosophie, c'est l'extrait de la *Phénoménologie de l'esprit* où Hegel reconstitue ce que nous pourrions appeler le choc primaire d'une conscience contre une autre conscience, dont l'un des dérivés est la célèbre dialectique du maître et de l'esclave. Dans son dernier traité de philosophie de la société intitulé *El hombre y la gente*, Ortega aborde le problème de la découverte de l'autre en faisant écho à la radicale hostilité à travers lequel Hegel recrée cette première rencontre entre les consciences. Chez Machado, au contraire, l'expérience originaria de l'autre est l'objet et le résultat de l'amour, mettant toujours en avant, sans la moindre attitude d'hostilité, l'essentielle dimension d'altérité de l'autre, comme le disent clairement ses vers précisément dédiés à Ortega :

El ojo que ves no es
ojo porque tú lo veas ;
es ojo porque te ve³⁵¹

(Manuel Garrido, *in* Manuel Garrido, Nelson Orringer, Luis M. Valdés *et alii*, 2009, 167-168).

Bergamín, en outre, met le doigt sur le versant stoïco-chrétien de la philosophie espagnole, ce que Garrido accepte au niveau de la personnalité ou physionomie morale de Machado, non sans y associer une touche d'existentialisme (Manuel Garrido, *in* Manuel Garrido, Nelson Orringer, Luis M. Valdés *et alii*, 2009, 172). Ce qu'il importe de relever ici, c'est que les contemporains des philosophes de l'exil républicain non-hispanophones tendent à déceler un héritage stoïcien remontant à Sénèque. Or que ce

³⁵¹ « Uno de los momentos estelares de la historia de la filosofía es el pasaje de la *Fenomenología del espíritu* en el que Hegel reconstruye lo que podríamos llamar el choque primario de una conciencia con otra conciencia, una de las cuyas derivaciones es la célebre dialéctica del amo y del esclavo. En su tratado final de filosofía de la sociedad titulado *El hombre y la gente*, Ortega abordó el problema del descubrimiento del otro haciéndose eco de la radical hostilidad con el que recreó Hegel ese primer encuentro entre conciencias. En Machado, por el contrario, la experiencia originaria del otro es objeto y resultado del amor, poniendo siempre por delante, sin el menor ademán hostil, la esencial dimensión de alteridad del otro, como lo patentizan esos versos suyos precisamente dedicados a Ortega :

El ojo que ves no es ojo
porque tú lo veas ;
es ojo porque te ve. »

soit pour Nietzsche, Francis Wolff, Cristóbal Holzapfel et à un degré supérieur encore, pour José Ferrater Mora et García Bacca, pour José Bergamín enfin et surtout, rien de tel que le « toreo » pour exemplifier, aux yeux des philosophes, ce versant stoïco-chrétien de la manière d'être espagnole, c'est-à-dire le style proprement espagnol de philosophe.

2. De la raison ludique à la raison poétique : José Bergamín, philosophe taurin

Francis Wolff, dans *Philosophie de la corrida*, souligne l'aspect éthique de la corrida dans son versant proprement stoïcien : « le torero est face au taureau comme le sage stoïcien est face aux vicissitudes de la vie » (Francis Wolff, 2007, 143). Par ailleurs, dans un ouvrage qu'il publie d'abord à Buenos Aires, en 1952, Ferrater Mora renvoie son lecteur à l'édition mexicaine de *El arte de birlibirloque*, parue en 1944, de manière à approfondir la question qu'il désigne lui-même laconiquement ainsi : « Don Tancredo et l'attitude christiano-stoïque » (Ferrater Mora, *OC*, 1967, t. I, 406). Cette morale de l'être qui s'oppose à la morale du faire, c'est celle du stoïcien au sujet duquel Bergamín aime à citer le mot de Nietzsche concernant Sénèque, « le toréador de la vertu » et celle du torero (notamment Don Tancredo).

Ceci tend à montrer que Bergamín en exil jouit d'une autorité certaine parmi les philosophes universitaires. De fait, le « toreo » reflète le style philosophique de Bergamín.

Comme l'affirme Mendiboure, « pour Bergamín, la tauromachie ne saurait se réduire ni à un spectacle, ni même à un art ; elle s'avère en fait susceptible d'atteindre les préoccupations les plus profondes de l'âme humaine ». En un mot : le « toreo », comme la philosophie chrétienne à laquelle il est lié, est bien un « disparate ». Ne peut-on pas considérer l'« art de birlibirloque » comme la forme la plus aboutie – tant par la théorie que par le style qui la met en pratique – de ce « gai savoir » que recherchait Nietzsche ?

Dans *El pasajero. Peregrino español en América* (1943), Bergamín condense en quelques lignes l'essentiel de sa réflexion sur l'« art de birlibirloque » : « j'ai beaucoup fait état en diverses occasions de cet autre jeu imaginaire qu'est le « toreo », jeu tragique

et lumineux, le présentant comme clairement intellectuel et rationnel ; comme signe et figure surhumaine de la *burla* et de la passion de l'homme ; comme Art de birlibirloque »³⁵² (2005, 272). Plus généralement, Nigel Dennis affirme que Bergamín entreprend une réflexion critique passionnée sur l'Espagne à partir d'écrits antérieurs à 1936, entre espérance et désespérance (Nigel Dennis, *in* José Bergamín, 2005, 44).

De fait, le « toreo » est ici succinctement défini comme étant 1) un jeu « imagitatif » et rationnel où a lieu le combat entre la lumière (de l'intelligence) et l'ombre (de la mort), celle-là symbolisée par l'habit de lumière du torero, celle-ci par la force brute du taureau. 2) Le « toreo » est un jeu qui fait appel à l'intellect, non à la sensibilité, en ce qu'il s'agit pour le torero d'affronter le taureau, pour l'homme de défier le sort, c'est-à-dire de remporter une victoire sur le temps et, ne fût-ce qu'un instant, de se « surnaturaliser ». 3) L'art de birlibirloque, où l'instant de grâce se fait éternité, mêle ainsi le naturel et le surnaturel : l'art et la nature divine, la raison et la foi, la géométrie et la magie, le Diable et Dieu.

Tout comme on a pu dire de *La naissance de la tragédie* que c'était le « portique de toute son œuvre », un livre pouvant être considéré comme « une grille grâce à laquelle peut s'interpréter l'ensemble des écrits de Nietzsche », Mendiboure affirme que « dans leur brièveté les écrits taurins sont une sorte d'illumination qui donne le ton aux autres écrits » (Jean-Michel Mendiboure, 2001, 51). L'appel à la « légèreté » qui se fait entendre de façon si retentissante dans le *Gai savoir* résonne de manière non moins sonore dans la prose labyrinthique du madrilène. Dans les deux cas il s'agit bien d'être « superficiels par profondeur » (Friedrich Nietzsche, 1982, 27). Du point de vue de Bergamín, ce qui est fondamentalement en jeu dans le « toreo », ce n'est autre que la relation spécifique de l'homme espagnol au temps, qui naît avec la défaite de 1898, comme le montre une conférence lue en Uruguay.

³⁵² « De este otro juego imaginativo del toreo, trágico y luminoso, hemos hablado mucho en diversas ocasiones ; exponiéndolo como claramente intelectual y racional ; como signo y figura sobrehumana de la burla y pasión del hombre; como Arte de birlibirloque. »

L'attitude paradoxale de l'Espagnol face au temps et à la mort – dont don Juan est l'incarnation vivante – trouve son expression la plus sublime dans la corrida, affirme Bergamín. Comme le comprit parfaitement Ruben Darío en son temps, ce n'est pas dans l'idée de se divertir que le peuple espagnol se rendait au spectacle de corrida entre la fin du XIX^{ème} siècle et les vingt ou trente premières années du XX^{ème} siècle. L'homme ici-bas ne s'accomplit en tant que tel qu'une fois sa faim spirituelle rassasiée de « justice » et de « vérité » divines. De là vient que le « toreo » est explicitement placé sous le signe du religieux, en ce qu'il constitue un « mystère » transcendantal représentant la condition à la fois mortelle et divine de l'homme : « toute cette beauté étrange, surprenante mais humainement très profonde, du mystère du “toreo” n'était-elle pas ancrée dans cet attrait pour la mort, dans un élan pour pouvoir dominer et capturer la mort elle-même ? » (José Bergamín, *in* Rogelio Martinez, 2004, t. II, 196)³⁵³ ?

Bergamín souscrit, semble-t-il, à l'analyse phénoménologique de son ami Paul Ludwig Landsberg, philosophe allemand et catholique comme lui, dans l'« Intermezzo tauromachique » que ce dernier lui dédie³⁵⁴. Bergamín, exilé à Montevideo, lui rendra hommage en retour. La corrida, dans ce texte, est présentée en tant que rite et non en tant qu'art, à l'inverse de *El arte de birlibirloque*. Si, pour Bergamín, le torero est chrétien, l'homme auquel s'intéresse Landsberg, affrontant également le taureau, n'a de conception de la mort que définitive. Pour l'homme païen, dit Landsberg, « le définitif est l'inéluctable » (Paul Ludwig Landsberg, 1936, 80), « lo Definitivo es lo Ineludible » (Paul Ludwig Landsberg, 1961, 86). Ignorant l'espérance, il ignore la joie. Avec une remarquable précision, Landsberg décrit l'instant crucial dans lequel le jeu se transforme en drame métaphysique.

³⁵³ « ¿No radicaba toda la belleza extraña, sorprendente, pero humanamente profundísima, del misterio del toreo, en esa apelación a la muerte, en su impulso para poder dominar y apresar la muerte misma. »

³⁵⁴ Cette dédicace disparaît de la traduction française mais est réintroduite par Imaz pour la traduction castillane parue chez Cruz del Sur.

La phénoménologie analytique adopte une perspective pour ainsi dire « intérieure », celle du taureau, alors que le regard extérieur, complémentaire, de Bergamín, tendrait plutôt à se centrer sur le *torero*.

Ainsi, la corrida apparaît comme la représentation des différentes étapes de l'existence. Rite initiatique dans lequel le taureau apprend véritablement à mourir : d'abord, le plus bref de ces âges, qui est celui de l'allégresse, de l'enfance (Paul Ludwig Landsberg, 1936, 75-76 ; 1962, 82) ; viennent ensuite les premières épreuves de l'adolescence (1936, 76 ; 1962, 82-83). Mais, face à la ruse du monde, la sincérité de cette force déjà s'abîme dans la maturité, point culminant de l'existence (1936, 77-78 ; 1962, 83-85) ; enfin, la mort, « l'heure de vérité », cinglante et définitive (1936, 78-80 ; 1962, 85-86). À chaque étape de la vie, et à mesure que ses forces s'amoindrissent, la colère du « fauve héroïque » s'intensifie pour mieux se surmonter : colère du fort (1936, 76 ; 1962, 82), colère amoindrie, ire douloureuse ensuite (1936, 77 ; 1962, 83) qui n'est plus, pour finir, qu'angoisse ou, dans la traduction française, « sentiment obscur de la fatalité qui s'approche » (1936, 79 ; 1962, 85). À mesure que le taureau s'affaiblit, il perçoit la force redoutable de son adversaire. D'emblée, dans la belle expression de Landsberg, le jeu se brise, il est truqué : « l'adversaire est trop rusé, il provoque et s'enfuit » ³⁵⁵ (1936, 76). L'adversaire aussi se transforme : du frêle torero, muni d'un simple chiffon rouge, au matador, « grand prêtre mystagogue de la fête », en passant par le picador, l'incarnation du mal (1936, 77 ; 1962, 83).

Landsberg ajoute à la fin de cet « Intermezzo » une note éloquente qui, étrangement, n'apparaît pas dans la traduction espagnole d'Imaz. Je la cite en intégralité, car elle montre en quoi la réflexion sur le stoïcisme, en particulier sa version sénèque, fait partie intégrante d'une sensibilité reconnue comme espagnole par les contemporains des philosophes de l'exil républicain espagnol :

³⁵⁵ « El adversario es demasiado astuto, le excita y huye. Siendo más débil es el más fuerte, porque es malo » (1962, 82).

Le stoïque, nous l'avons vu, c'est l'homme sans Dieu, qui ne veut et ne peut pas entièrement désespérer. Son attitude de statue cache et manifeste à la fois son attente. Sur la relation dialectique entre le stoïque et le torero, voir José Bergamín, *La estatua de Don Tancredo*, p. 17, *Cruz y Raya*, Mayo 1934. "No hay nada menos estoico en cuanto tal torero, porque claro es que puede haber, y lo hay efectivamente en el torero un fundamento de estoicismo ; pero es esta precisamente la íntima contradicción del torero". (Il n'y a rien d'aussi peu stoïque qu'un torero, en tant que torero, parce qu'il est évident qu'il peut y avoir, et qu'il y a en effet, dans le même torero un fondement de stoïcisme ; mais c'est précisément la contradiction intime du torero.) C'est, selon moi, la contradiction entre son *humanité*, qui est parfaitement stoïque, et le *rôle surhumain* qu'il adopte "en tant que torero". L'esprit espagnol depuis Angel Ganivet (*Idearium español*, 1896) prend conscience de son élément stoïque. Cordoue est encore sensiblement la ville de Sénèque.

Comme chez Bergamín, l'allégorie se double d'une dimension métaphysique. Mais ici la tragédie est suprême, car l'homme (païen) arrivé à pleine maturité, spirituelle et vitale, est encore incapable de transcender son destin, sa finitude ; le mal, ce picador fuyard, est tout-puissant : « s'il détruit quelqu'un de ses adversaires, il n'a détruit qu'un innocent. Il n'y a que des innocents ; et nos adversaires ne sont que les masques de ce Mal que nous ne tuons pas » ³⁵⁶ (1936, 77). Avec le matador, c'est la mort qui entre en scène, impossible à vaincre³⁵⁷. Et Landsberg de conclure : « dans la course de taureaux, la bête tient le rôle de l'homme et l'homme prend le rôle d'une divinité archangélique, le rôle du démon » (1936, 80)³⁵⁸.

C'est l'apport du christianisme (selon Landsberg) que d'avoir donné à l'homme la certitude d'une victoire sur la mort. La supériorité du matador n'est que provisoire, car au fond, il sait bien que le taureau, c'est lui : « il se venge d'être sous la fatalité en se faisant lui-même la fatalité de quelqu'un. Pour une fois, c'est lui qui *sait* et qui prévoit

³⁵⁶ « Si destroza a uno cualquiera de sus adversarios, no habrá hecho sino destrozar a un inocente. No hay sino inocentes, y nuestros enemigos no son otra cosa que las máscaras de ese Mal que nunca podremos matar. » (1962, 86).

³⁵⁷ « Cualquiera lucha contra ella es de antemano un fracaso. » (1962, 86).

³⁵⁸ « En las corridas de toros el animal desempeña el papel del hombre y el hombre el de una divinidad arcangélica: el demonio. » (1962, 86).

par ce qu'il va accomplir »³⁵⁹. Le stoïcien – car c'est bien de lui qu'il s'agit – se situe ainsi en deçà de l'espérance chrétienne, dont il a l'intuition en bien des façons. Il n'y a au fond que deux attitudes possibles devant la mort : la première, stoïcienne, dignement résignée ; la seconde, chrétienne, joyeuse car se sachant déjà victorieuse.

Chez Bergamín, la figure stoïcienne du torero est incarnée par Don Tancredo. Dans son *Obra esencial*, « La estatua de Don Tancredo » ne figure pas dans la section des écrits taurins. Serait-ce que les préoccupations de Bergamín dépassent le strict cadre de l'arène, de sorte à s'ouvrir allégoriquement à un questionnement métaphysique ? Pour reprendre le titre de l'ouvrage de Landsberg, Don Tancredo fait en effet l'expérience de la mort. Or c'est cette dialectique de l'espérance et du désespoir qui habite l'être espagnol, essentiellement chrétien et stoïcien. La corrida est avant tout un affrontement direct avec la mort, une exposition à la fatalité qui permet d'accéder à une vie supérieure : comme le dit Mendiboure, « risquer sa vie, c'est éprouver la présence de Dieu » (Mendiboure, 2001, 58). S'il s'efforce bien de mettre en branle l'être humain tout entier comme dans la corrida, le « tancrédisme » constituerait sans doute alors une sorte d'anti-toreo, et, par suite, *l'essence négative de sa propre pensée*. Voilà pourquoi, sans doute, Bergamín oppose le torero païen, dont le stoïcisme est « élevé au cube » par Don Tancredo d'une part, et le torero chrétien, d'autre part. À première vue, Don Tancredo incarne l'antithèse même du torero, tout comme l'académicien incarne l'antithèse du penseur ; l'homme de lettres, l'homme de parole ; le Diable, Dieu. L'humour relèverait, par conséquent, de la friction ou du choc initial entre deux styles.

Tancredo López, littéralement pétrifié par la peur, trompe la mort – comme le torero moque le taureau – en revêtant une apparence bien plus mortelle encore que ne l'est la mort elle-même. Landsberg, sans doute le plus sensible à la portée philosophique de l'œuvre de Bergamín de tous ses commentateurs, relève bien le symbole que constitue Don Tancredo. Dans le *Prologue* qu'il écrit pour l'édition allemande de « Don Tancredo y Don Quijote », le philosophe allemand rapproche Don Tancredo d'un autre

³⁵⁹ « [El hombre] se venga de hallarse bajo el yugo de la fatalidad convirtiéndose a sí mismo en fatalidad de alguien. Por esta vez es él el que *sabe* y el que prevé, él el ejecutor de la suerte. »

« Don » fameux : « le Don Tancredo de Bergamín – idée et poésie plutôt qu’anecdote et prétexte – se présente auprès d’un autre “Don” plus fameux, et que de lui surgisse, comme le papillon de la larve, la figure du torero chrétien »³⁶⁰ (Paul Ludwig Landsberg, in Rogelio Martínez, 2004, t. I, 11-12). La peur de Don Tancredo n’est autre qu’une profonde crainte de Dieu, un tremblement divin, « un vertigo de altura » causé par le silence effrayant des espaces infinis.

Bergamín distingue la crainte de Dieu – qui est à la fois celle de Don Tancredo et celle du vrai torero – de la peur panique : « pour connaître la vraie crainte de Dieu il faut franchir le seuil poétique de l’analphabétisme ; l’autre, la peur littérale de la mort, ou de la vie, la peur totalisante alphabétique du vide, n’est pas la crainte de Dieu, c’est de la terreur panique »³⁶¹ (José Bergamín, 2005, 27). Tout vrai tancredisme constitue, en fin de compte, une attitude religieuse, transcendante, si on préfère, et, disons-le, cosmique, attitude qu’on trouve déjà chez Pascal et Saint Augustin, ainsi que La Rochefoucauld, voire Nietzsche et Kierkegaard.

Ce n’est pas Don Tancredo qui peut regarder fixement le taureau ; c’est le taureau qui peut et qui doit regarder fixement Don Tancredo. Ni le soleil ni la mort ne peuvent cesser de nous regarder en face. C’est au moment où le taureau ne le fixe pas, que Don Tancredo est perdu : car c’est à ce moment-là qu’il attaque, qu’il fond sur lui presque sans le voir, et le renverse³⁶² (José Bergamín, 2005, 85).

Faut-il trembler devant le taureau ? Faut-il avoir peur de la mort, comme Don Tancredo, et se statuer ? « Lo que importa es que haya Dios », écrit Bergamín dans *El Nacional* (Caracas, 13. X. 1946). Si l’homme cherche, par analogie, à hypnotiser le

³⁶⁰ « El Don Tancredo de Bergamín – idea y poesía más que pretexto y anécdota –, se presenta al lado de otro “Don” más conocido, antes que, como la mariposa de la oruga, surja de él la figura del torero cristiano. »

³⁶¹ « Para conocer el temor de Dios verdadero hay que traspasar el dintel poético del analfabetismo ; lo otro, el miedo literal a la muerte, o a la vida, el miedo totalizador alfabético del vacío, no es temor de Dios, es terror pánico. »

³⁶² « No es el Don Tancredo el que puede mirar con fijeza al toro ; es el toro el que puede, y tiene, que mirar con fijeza a Don Tancredo. Ni el sol ni la muerte pueden dejar de mirarnos con fijeza. Cuando el toro no se fija en él es cuando Don Tancredo está perdido : porque es cuando le acomete, casi sin verlo, cuando le arremete y le derriba. »

taureau, c'est dans l'espoir d'un salut naturel (préserver sa vie biologique) ou surnaturel (vaincre la mort) ; car, devenu trop plein de ce vide qui est le sien, il est prêt à recevoir Dieu. Au sein de l'immobilité la plus totale s'opère alors, paradoxalement (et, comme chacun sait, Bergamín se trouve tout à son aise dans le paradoxe) une transformation qui, en premier lieu, a tout d'une transfiguration (l. 1-5) ; et qui, ensuite, au niveau de l'interprétation allégorique (qui est celle revendiquée par Bergamín), cristallise l'attitude stoïcienne devant la mort (l. 5-10).

L'homme immobilisé par la peur se transfigure en la statue vivante du courage : le Roi du courage. Ainsi, nous voyons que l'homme statufié de la sorte, l'homme-statue, devient l'exposant ou l'expression imaginative, figurative, d'une conception rationnelle de la vie totalement unique, véritablement universelle. La motivation de Tancredo López, ouvrier, arrêté, pauvre diable, se hisse, singulièrement, s'élève comme symbole ou figure symbolique de toute une très riche variété de motivations humaines qui, concentrée en son expression rationnelle la plus sûre, est celle que l'on a connue sous le nom de stoïcisme³⁶³ (José Bergamín, 2005, 75).

Comme dans l' « Intermezzo » de Landsberg, l'arène se transforme en la scène d'un drame métaphysique. Il s'agit dans les deux cas d'un homme qui, affrontant le taureau, la mort, fait face à Dieu. En un mot : « notre homme-statue nous dit absolument tout, comme un philosophe »³⁶⁴ (José Bergamín, 2005, 73). Bergamín, lui, se garde bien de tout dire. Au fond, le Philosophe par excellence, celui des systèmes et des grands traités métaphysiques, ne tiendrait-il pas lui-même un peu de Don Tancredo ? Autrement dit, Bergamín *philosophe en parfait torero* ; c'est évidemment là une manière de philosopher bien espagnole. C'est pourquoi Bergamín peut écrire, d'accord avec Buffon

³⁶³ « El hombre inmovilizado por el miedo se transfigura en la estatua viva del valor : del Rey del Valor. Y así vemos que el hombre estatuido de este modo, el hombre estatua, se convierte en el exponente o expresión imaginativa, figurativa, de una concepción racional de la vida, totalmente única, verdaderamente universal. La motivación de Tancredo López, albañil, parado, pobre hombre, se alza, singularmente, se eleva a categoría, a símbolo o figura simbólica de toda una riquísima variedad de motivaciones humanas, que, concentrada en su más firme expresión racional, es la que se llamó el estoicismo. »

³⁶⁴ « Nuestro hombre estatua [...] nos lo dice todo, como un filósofo. »

que le style, c'est l'homme : « le style, c'est l'homme : le style en personne »³⁶⁵ (José Bergamín, 2005, 81).

Porté par la musicalité des mots, Bergamín, dans *La estatua de Don Tancredo*, joue sur chaque syllabe.

Prenons le passage qui suit : celui où sont rapprochées arbitrairement, à ce qu'il semble, le quiétisme de Molinos et les passes en forme de moulinet du torero (l. 1-5). Bergamín doit néanmoins s'arrêter net, couper son élan en pleine course pour invalider toute accusation de « frivolité » ou de manque de sérieux (l. 6-9). Dans une certaine mesure, et précisément à ce moment-là, Bergamín ne serait-il pas lui-même amené à « tancrediser » son propos ?

Nous évoquions le molinisme ou molinosisme, ou moulinettisme, c'est-à-dire le molinisme de Molina, le molinosisme de Molinos et le molinettisme de la figure appelée « pas de molinete » de n'importe quel torero ; de n'importe torero digne de ce nom ; car, il fut un temps où un torero, et c'est là le comble du paradoxe, parvint jusqu'à tancrediser même la moulinette.

Le molinisme du jésuite Molina, cela tombe comme un cheveu sur la soupe, nous dira-t-on : ce ne sont là que des envies de jouer avec les vocables. Mais c'est aussi cela même qui semble ne venir que par simple jeu de mot qui s'applique justement au cas présent : qui a, très directement, à voir avec le tancredisme³⁶⁶ (José Bergamín, 2005, 79)

Tout ceci, dira-t-on, n'est au fond que ruse de la part de l'auteur pour mieux affirmer à la fois son goût des mots et ce ludisme si particulier qui est le sien. C'est oublier sans doute que l'écriture, pour Bergamín, relève par bien des aspects d'une grâce supérieure ; que les mots trouvent d'eux-mêmes un sens inespéré. L'élément d'extrême légèreté, c'est-à-dire de « fuite » qui court et parcourt tous ses textes, est capable

³⁶⁵ « El estilo es el hombre : el estilo en persona. »

³⁶⁶ « Recordábamos el molinismo, o molinesismo, o molinetismo ; es decir, el molinismo de Molina, el molinesismo de Molinos y el molinetismo de la suerte llamada pase de molinete de cualquier torero ; de cualquier torero que lo sea ; porque torero hubo, y es ya el colmo de la paradoja, que llegó hasta tancredizar el molinete. »

El molinismo del jesuita Molina se dirá que no viene a cuento, que son ganas de querer jugar con el vocablo. Pues también es éste, que parece venido por puro juego de palabras, un cuento que tiene su aplicación en este caso : que tiene, y muy directa, aplicación al tancredismo. »

d'ouvrir un espace d'éternité dans le temps ou, selon les mots de Bergamín, un « aposento en el aire »³⁶⁷. C'est cela que vise l'écriture.

Dans cette contradiction extrême entre molinisme et moulinettisme, « c'est-à-dire entre tancrédisme et "toreo" », apparaît l'unité de style de l'Espagne, conjonction vive, selon Vossler (la référence est de Bergamín) du stoïcisme et du christianisme. Tout l'effort des philosophes tient en une boutade : « envie de se compliquer la vie : appétit philosophique »³⁶⁸ (José Bergamín, 2005, 156). L'humour, dérision salutaire, serait un moyen de pallier l'impuissance de la raison, comme le vide de l'existence ; sauvant ainsi, – qui sait ? – l'entreprise métaphysique mise à mal par la crise du rationalisme ; préservant enfin l'intégrité de la personne humaine.

En somme, pour Bergamín, la pensée, tout comme l'être humain, doit être enracinée dans une terre et dans une tradition littéraire, sous peine de dépérir, ou de se laisser emporter à tous vents, comme un ballon perdu : « l'homme qui se livre au vent, tels les nuages, peut se défaire en larmes comme en soupirs. Personne ne peut savoir le secret le plus intime d'un homme de cette espèce, car il est vide et s'offre au vent comme un ballon »³⁶⁹ (José Bergamín, *in* Rogelio Martínez, 2004, 245). Si les grands systèmes de pensée sont étrangers, pour ne pas dire contraires, à l'essence « poétique » de son propre rapport au monde et au langage, à sa démarche en tant que penseur et poète, certains penseurs néanmoins, tels Nietzsche, Landsberg et García Bacca, servent sous sa plume d'« intercesseurs » entre ces deux domaines apparemment étrangers l'un à l'autre que sont la « poésie » et la « philosophie » faites « harmonie mystique »³⁷⁰ (José Bergamín, 2005, 256). À l'instar de María Zambrano, il s'avère nécessaire d'effacer les frontières

³⁶⁷ Voir, par exemple, José Bergamín, « Las malas verdades » (Bergamín, *in* Rogelio Martínez, 2004, t. I, 274). La Musique échappe aux filets des grands maîtres pour se poser ou se reposer sur l'air de simples chansons.

³⁶⁸ « Ganas de complicarse la vida : apetito filosófico. »

³⁶⁹ « El hombre que se entrega al viento, como las nubes, lo mismo puede deshacerse en lágrimas que en suspiros. Nadie puede saber el secreto más íntimo de un hombre así ; o sí, sencillamente, no lo tiene, porque está vacío y se ofrece al viento como un globo. »

³⁷⁰ « Filosofía : armonía mística. » Cet aphorisme se situe à la suite de celui que j'ai cité précédemment. Si le premier est moqueur, le second accorde respectueusement une grandeur ou dignité à la philosophie en tant que telle.

entre la philosophie et la poésie que la tradition oppose depuis Platon, afin d'atteindre la singularité de l'individu comme du peuple espagnol. La raison suffisante doit aussi se faire poétique.

3. « **Philosopher, c'est faire danser les idées** »

Dans son autobiographie intellectuelle, *Confesiones*, Juan David García Bacca se souvient de Bergamín l'initiant au Mexique au spectacle de la corrida. Mais García Bacca y montre d'abord de la mauvaise volonté. Alors, Bergamín, le sachant helléniste et « grec de prétentions », ouvre patiemment son regard à la beauté morale et esthétique du « toreo » (Juan David García Bacca, 2000, 85). L'épisode illustre mon propos, et c'est pourquoi j'y reviens : il s'agit bien de mettre sa vie (biologique) en danger pour accéder à une vie supérieure. Cette « ruse » portera ses fruits : philosopher, c'est toréer – García Bacca en est convaincu.

Dans *Invitación a filosofar*, ouvrage marqué par la guerre civile et l'exil, García Bacca nomme « abstraite » toute musique véritablement idéelle ou idéologique, fuyante et imprévisible : « on entend danser le thème, on l'entend appuyer sa pointe fugace et légère sur le fond mobile du rythme, l'appuyant pour sauter à son tour, pour s'élever dans les airs, pour rendre à l'air ce qui est air et qui doit se transformer en air et subsister dans l'air »³⁷¹ (Juan David García Bacca, Alicante, 2000, xv). Ainsi, le philosophe se limite à *animer* les idées, à leur insuffler la vie, le mouvement – cela, sans doute parce que les idées, ou les mots, dansent seuls.

Selon les mots de García Bacca, « philosopher, c'est une invitation à faire danser les idées »³⁷². En dépouillant la langue philosophique de sa technicité, García Bacca lui redonne une certaine fraîcheur, une légèreté qui permet aux idées – qu'une longue tradition alourdit – de s'élever. Ce procédé, chez Bergamín, relève du ludisme que nous avons évoqué plus haut et qui, aux yeux du philosophe allemand Paul Ludwig

³⁷¹ « Se oye bailar al tema, apoyar su punta fugitiva y ligera sobre el fondo móvil del ritmo, apoyarla para saltar él mismo, para elevarse al aire, para dar al aire lo que aire es y en aire debe convertirse y en el aire subsistir. »

³⁷² « Filosofar es una invitación a hacer bailar a las ideas. »

Landsberg, contemporain et proche collaborateur du directeur de *Cruz y Raya*, est une façon d'oublier la mort au sein même de la confrontation : « le sérieux dans le jeu de mots et dans la pensée de Bergamín, comme dans l'art du "toreo", provient de la présence constante de la mort et de la proximité sentie de l'immortalité »³⁷³ (Paul Ludwig Landsberg, *in* Rogelio Martínez, 2004, II, 12). Si philosophe, c'est abstraire, l'abstraction telle que l'entend García Bacca n'a en fait rien de transcendantal ni de métaphysique, au sens technique du terme, étant, en réalité, purement musicale.

Cette belle formule, « faire danser les idées », fait écho à un vers de Lope que Bergamín chérit tout particulièrement, aimant à le citer dans l'ensemble de son œuvre – « las artes hicie mágicas volando »³⁷⁴. Elle saisit parfaitement, à mes yeux, l'effort intellectuel déployé dans *La estatua de Don Tancredo*. Il y a en effet, dans un cas comme dans l'autre, un décalage constant entre le jargon et l'usage apparemment capricieux (parce que libre) que l'auteur fait d'un terme philosophique. À mon sens, c'est précisément cette musique « abstraite », cette « musique silencieuse » qu'on entend résonner dans toute l'œuvre de Bergamín. Le silence, c'est l'essence même de la pensée : « l'homme se tait et c'est Dieu qui parle »³⁷⁵ (José Bergamín, *in* Rogelio Martínez, 2004, I, 234).

Dans *José Bergamín. A critical introduction*, en s'appuyant sur des passages caractéristiques de l'auteur³⁷⁶ qu'il analyse, Nigel Dennis, dans le chapitre qu'il consacre à Bergamín, styliste, montre que ce dernier véhicule le sens principalement par la forme qu'il s'agisse de ses aphorismes ou de ses essais :

La ponctuation, précise intentionnellement, guide le lecteur à travers les différentes étapes où les idées ont pris forme et se sont développées. La pensée n'avance pas linéairement mais plutôt en forme de spirale complexe dans laquelle les idées tournoient les unes sur les autres. Leur trajectoire est marquée moins par

³⁷³ « La seriedad en el juego de palabras y en el pensamiento de Bergamín, como en el arte del *toreo*, proviene de la presencia constante de la muerte y de la proximidad sentida de la inmortalidad. »

³⁷⁴ Voir, par exemple, la conférence intitulée « Las artes mágicas del vuelo », *in* Rogelio Martínez, 2004, t. II, 341-348.

³⁷⁵ « El hombre calla y habla Dios. »

³⁷⁶ En l'occurrence, il s'agit d'un extrait de *El pensamiento hermético de las artes*.

une logique conventionnelle que par des sons reliés, des structures parallèles, des significations associées et dissociées³⁷⁷ (Nigel Dennis, 1986, 89).

La estatua de Don Tancredo, il est vrai, s'insère sans doute plus difficilement parmi les essais « tauromachiques » que *El Arte de birlibirloque* (1930) ou *La musica callada del toreo* (1981), peut-être en raison de son caractère hybride ou de la signification symbolique que lui assigne d'emblée Bergamín mais, surtout, du style atypique du protagoniste principal, à savoir Don Tancredo lui-même. Il est une lecture « politique » de *La estatua de Don Tancredo*, que la critique a rendu canonique ou presque, qui fait la part belle au contexte historique, les années « noires » de la Seconde République (1934-1936). En se centrant presque exclusivement sur l'allégorie politique, on tend à occulter la portée philosophique du texte que nous tâchons de mettre en évidence ici. Et, s'il est vrai qu'elle n'a rien d'innocent et a déjà été exploitée par le passé pour qualifier, entre autres, l'entreprise de « propagation spirituelle » de l'auteur, c'est l'analogie rapprochant le style de l'écrivain et celui du torero qui fait émerger une lecture proprement philosophique de l'œuvre de Bergamín³⁷⁸.

Déguisé en statue, juché sur un piédestal, Don Tancredo, comme le dit bien Gonzalez Casanova, est un « faux torero » (J. A. Gonzalez Casanova, 1995, 99-100). Certes, l'immobilisme constitue le thème majeur qui parcourt *La estatua de Don Tancredo* : la lenteur remplace la rapidité ; la tromperie remplace la vérité ; la pesanteur remplace la légèreté. C'est tout le contraire de « l'élégance intellectuelle » qui, selon Bergamín, caractérise le « toreo » andalou dans *El arte de birlibirloque*. Don Tancredo n'est torero que *par opposition* à Pepe Hillo. Néanmoins, son « hérésie », permet de mieux définir l'orthodoxie « *pepeillesca o birlibirloquesca* » de l'art céleste de toréer. Bergamín

³⁷⁷ « The deliberately precise punctuation guides the reader through the different stages at which ideas have taken shape and been developed. Thought does not advance lineally but rather in an intricate spiral in which ideas spin off one another. Their route is marked not by conventional logic so much as by related sounds, parallel structures, associated and dissociated meanings. »

³⁷⁸ Jean-Michel Mendiboure, *José Bergamín. L'écriture à l'épreuve de Dieu*. Voir le chapitre du même nom, p. 115-190, en particulier p. 140 : « comme le torero mesure ses gestes pour tromper le taureau, l'auteur ménage savamment ses effets pour que le lecteur ne puisse échapper à son emprise. Car l'essentiel est bien pour Bergamín de commencer par le déstabiliser en lui faisant perdre ses repères, pour ensuite l'entraîner là où il veut le mener. »

semble moins vouloir condamner *l'homme* lui-même que de moquer son *style*. Il établit la distinction suivante : « il faut séparer définitivement ce qui tient de la caricature de ce qui tient de l'expression intensifiée par la fermeté du trait – de la pensée –, par la vigueur : le style »³⁷⁹ (José Bergamín, 2005, 168).

Si penser, au sens plein du terme, c'est avoir l'esprit vif et agile, dansant, et par là même, insoumis, tout porte à croire que – pour José Bergamín – la philosophie *aussi* est un art du vol ou de l'envol, au même titre que le chant, la danse et le « toreo », danse géométrique ; un « art de birlibirloque », en somme. Dans ses essais et aphorismes, chaque mot est lancé telle une fusée pour illuminer, ne serait-ce qu'un bref instant, une étoile. Aussi sa pensée formerait-elle un système « éclaté », que Nietzsche, par opposition au système « fermé » des traités métaphysiques traditionnels, nommait « constellation ». Une telle légèreté, néanmoins, ne saurait être ni gratuite, ni du goût de tous, car elle vise à déstabiliser le lecteur. La stratégie de déstabilisation qui s'instaure alors moins une différence de nature que de degré *dans l'humanisation ou la déshumanisation* de ces signes ou baromètres de l'esprit, dont la valeur n'a de cesse de fluctuer entre un pôle négatif et un pôle positif (le Dieu fait homme du christianisme). C'est cette irrévérence qui définit sa manière de philosopher. Jeu dangereux s'il en est ; comme la corrida³⁸⁰. L'humour s'avère non seulement être la pensée en liberté, la pensée joueuse et créatrice, mais encore la liberté de penser, liberté politique que Bergamín paya au prix fort : celui d'un deuxième exil.

C. « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher » : la philosophie pèlerine des exilés républicains espagnols comme « contre-philosophie »

À l'instar de Nietzsche dénonçant l'esprit de sérieux, Bergamín n'a de cesse de suivre le mot de Pascal selon lequel « se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher ». C'est ce que remarque Amancio Sabugo Abril en se prévalant justement

³⁷⁹ « Hay que separar definitivamente lo que es caricatura de lo que es expresión intensificada con firmeza de trazo – de pensamiento –, con vigor : estilo. »

³⁸⁰ Sur la stratégie de déstabilisation de l'écriture de Bergamín, voir Mendiboure, Jean-Michel, *José Bergamín. L'écriture à l'épreuve de Dieu*.

de la métaphore taurine qui désormais parcourt cette étude : « Bergamín ne se prend pas au sérieux, ni la philosophie, ni la littérature, ni la vie non plus : il les torée »³⁸¹ (Sabugo Abril, *in* Jean-Michel Mendiboure, 2001, 144). En outre, Jean-Michel Mendiboure rapproche ce mot célèbre de Pascal, que Bergamín aime à citer, avec son entreprise apologétique et rappelle à ce propos l'un des derniers aphorismes de *El arte de birlibirloque* : « la philosophie chrétienne, et il n'y en a pas d'autre birlibirlogiquement vraie, c'est celle qui se nie elle-même, ou se moque, selon Pascal, positivement, par la foi, par la croix : comme le "toreo" »³⁸² (Mendiboure, 2001, 156 ; José Bergamín, 2005, 183). Si Bergamín s'efforce bien de mettre en branle l'être humain tout entier, comme dans la corrida, le « tancredisme » constituerait sans doute alors une sorte d'anti-toreo et, par suite, *l'essence négative de sa propre pensée*. L'humour relèverait, par conséquent, de la friction ou du choc initial entre deux styles. La naissance quasi miraculeuse de Don Tancredo révèle une manière d'être qui, pour être fondamentalement espagnole, n'en est pas moins universelle.

Dans sa forme « existentielle », l'humour est une attitude, une façon d'être face à la condition humaine à la fois sereine et résignée : « l'humour, c'est une attitude face à une situation conflictuelle dont la structure est déterminée, c'est une réponse particulière de l'homme et, en tant que telle, son importance du point de vue anthropologique est grande »³⁸³ (Celestino Fernández de la Vega, 1967, 11). Cet aspect est sans doute celui auquel Fernández de la Vega est le plus attaché, faisant sien, par exemple, le mot d'André Maurois selon lequel l'humour est une forme de civilisation. Les considérations de Porras Rengel au sujet de García Bacca citées plus loin sont assez comparables à la position de Celestino Fernández de la Vega.

Dans le cinquième chapitre, Fernández de la Vega consacre un paragraphe important à la relation entre humour et philosophie. Si l'humour est bien un effort de

³⁸¹ « Bergamín no se toma en serio, ni la filosofía, ni la literatura, ni la vida ; las toréa. »

³⁸² « La filosofía cristiana, y no hay otra birlibirlológicamente verdadera, es la que se niega a sí mismo, o se burla, según Pascal, positivamente, por la fe, por la cruz : como el toreo. »

³⁸³ « El humor es una actitud ante una situación conflictiva de estructura determinada, es una respuesta peculiar del hombre y, en cuanto tal, tiene gran importancia desde el punto de vista antropológico. »

compréhension visant à donner une réponse sensée aux conflits de l'existence, en quoi se distingue-t-il du « bon sens sérieux » ou de la philosophie ? Cette réflexion le conduit à s'interroger sur les différentes méthodes :

L'humour, cela va sans dire, c'est quelque chose de très sensé, de très philosophique aussi, mais tout homme sensé, tout philosophe ne fait pas forcément un bon humoriste. Un homme sensé ou un philosophe a, d'une certaine façon, une tâche plus simple que l'humoriste. L'humoriste se meut toujours dans l'ambiguïté, dans l'être et le non-être en même temps, dans l'à peu près, dans la relativité, dans le paradoxe, dans la "conscience de l'autre", c'est-à-dire dans l'ironie³⁸⁴ (Celestino Fernández de la Vega, 1967, 75).

D'après Fernández de la Vega, l'humour est par essence philosophique mais, paradoxalement, la plupart des philosophes, à commencer par les plus éminents exégètes du *Quichotte*, Unamuno et Ortega, s'en montrent complètement dépourvus. Un examen attentif de la diaspora des philosophes républicains montrerait que l'ironie et l'humour tendent à remplacer le ton dogmatique et sérieux du traité universitaire, sans que cette « légèreté » ne nuise ni à la véracité du discours ni à la quête de la plus profonde vérité humaine³⁸⁵.

À la suite de Max Weber, García Bacca développe une « anthropologie philosophique », c'est-à-dire une philosophie dans laquelle l'homme est au centre du questionnement³⁸⁶. Le philosophe, loin d'adopter le ton sérieux conventionnel, s'amuse dans *Antropología filosófica contemporánea* de l'incapacité séculaire de ses pairs de définir au juste *qui* est l'homme :

³⁸⁴ « Desde luego el humorismo es cosa muy sensata y también muy filosófica, pero, naturalmente, no todo hombre sensato o filosófico tiene que ser un humorista. Un hombre sensato o un filósofo tienen, en cierto modo, una tarea más fácil que la del humorista. [...] El humorista se mueve siempre en la ambigüedad, en el ser y no ser al mismo tiempo, en el según cómo, en la relatividad, en la paradoja, en la "conciencia de lo otro", esto es, en la ironía. »

³⁸⁵ Je prends le terme au sens où l'a analysé Nigel Dennis dans son article « Illustration et défense de la frivolité », p. 41 : « la légèreté de son œuvre littéraire devrait donc être considérée comme une *illusion*, illusion magnifique, certes, et des plus difficiles à créer, mais qui, en même temps, cache ou plutôt camoufle toute une conception de l'homme et des possibilités qu'il a de s'exprimer par l'imagination. »

³⁸⁶ On retrouve sous de multiples formes cet intérêt « cordial » touchant à la nature humaine, à la fois immanente et transcendante. Voir, à ce propos, l'un des derniers ouvrages de Gaos, *Del hombre*. Gaos, contrairement à García Bacca et Ferrater Mora, n'a recours qu'exceptionnellement à l'humour. C'est pourquoi il ne figure que marginalement dans cette étude.

Si le Sphinx a dû étrangler avec ses griffes ou ses mains bon nombre d'Athéniens et de Thébains, cette tuerie ne souligne pas de manière flatteuse leur jugeotte. Évitions les statistiques afin d'éviter d'avoir à en faire sur l'intelligence grecque moyenne. Nous, nous répondrions tous immédiatement que cet animal, c'est nous : *l'homme*³⁸⁷ (García Bacca, 1997, 43).

Ce n'est qu'un exemple parmi tant d'autres. Ici, l'humour est clairement revêtu d'une stature philosophique. De manière plus général, Porras Rengel décrit avec justesse la veine humoristique traversant toute l'œuvre de García Bacca : « en ce sens, en honneur à ses racines hispaniques, il faut dire que s'il y a quelque chose de réellement caractéristique de la race espagnole c'est sa sage manière de combiner – comme nul autre peuple – les ingrédients de sérieux et d'humour, obtenant un distillé de grande valeur : la vérité à dimension humaine »³⁸⁸ (Porras Rengel, *in* García Bacca, 2000, xv).

Selon Jordi Gracia, Ferrater Mora distingue l'essai de l'étude philosophique. L'essai, dit-il, commence avec l'étonnement poétique et finit avec la perfection mathématique. L'étude philosophique, elle, requiert ordre et rigueur et ne s'acquiert qu'une fois l'esprit parvenu à maturité. Ces considérations, assez courantes dans les années vingt et trente, si on pense à Espina, Ayala ou Jarnés – comme le fait Gracia García – trouvent leur forme la plus achevée dans l'aphorisme. Jordi Gracia écrit ainsi : « dans la première glose de *Cóctel de Verdad*, on fait état des deux seules manières d'être philosophe : celle qui naît de l'esprit de finesse (Pascal), celle qui vient de l'esprit de système (Hegel) : “il faut choisir, il faut choisir irrémédiablement ! C'est non pas de la classe de philosophie, mais de celle du philosophe qu'on choisit, que dépend la classe d'homme qu'on est” »³⁸⁹ (Jordi Gracia, 1995, 432).

³⁸⁷ « Si la Esfinge tuvo que ahorcar entre sus garras o entre sus manos gran número de atenienses y tebanos, bien poco depondría semejante matanza en favor de sus entendederas. No hagamos estadística en este punto, para no tener que hacerla del entendimiento medio griego. Todos nosotros responderíamos inmediatamente que el tal animal somos nosotros : *el hombre*. »

³⁸⁸ « Hay que decir en este sentido, en honor a su raíz hispánica, que si algo es realmente característico de la raza española es su sabia manera de combinar – como ningún otro pueblo – los ingredientes de seriedad y humor, obteniendo un destilado de alto valor : la verdad en su dimensión humana. »

³⁸⁹ « En [la primera glosa de *Cóctel de Verdad*] se expone los dos únicos modos de ser filósofo: el que nace del espíritu de finura (Pascal), el que lo hace del espíritu de sistema (Hegel): “ ¡ Hay que

Il est remarquable que le premier livre du philosophe catalan Ferrater Mora, *Cóctel de Verdad*, publié en 1935, soit une composition d'aphorismes et non un traité philosophique. Si on situe cet ouvrage dans le paysage littéraire de Ferrater Mora, il s'avère que celui-ci ferait plutôt figure de territoire coupé du continent ; comme si ce goût pour les « îles poétiques » que sont les aphorismes préparent, d'une certaine manière, la longue réflexion des philosophes de l'exil républicain sur l'essence ou la nature commune de la « philosophie » et de la « poésie ».

Jordi Gracia cite la dédicace de Ferrater Mora : « a Federico Nietzsche y a las islas poéticas que se encuentran en el mar infinito de sus prosas » (Jordi Gracia, 1995, 429). Et de commenter :

En marge de la luminosité de l'image, il convient de retenir la vague identité de fond qu'il établit entre poésie et philosophie – en 1944, il revenait là-dessus dans le cinquième chapitre de *Variaciones sobre el espíritu* –, qui est l'un des arguments essentiels d'un livre écrit sans grande ambition unitaire, surchargé de divagations et de confessions directes ou indirectes³⁹⁰.

Ceci n'est pas sans conséquence, y compris sur un plan « métaphysique » car, pour Zambrano, « vocation » signifie « appel », comme l'a bien montré Pedro Cerezo. Leur réconciliation, qui marquerait l'accomplissement ultime de l'histoire humaine et que Zambrano appelle de ses vœux dès son premier ouvrage d'exil, *Filosofía y poesía*, s'avère d'autant plus inéluctable que le mode d'écriture ne cesse de s'affirmer comme fragmentaire. En effet, le philosophe et le poète ne constituent-ils pas les deux moitiés de l'homme³⁹¹ ?

escoger, hay que escoger irremisiblemente ! No de la clase de filosofía, sino de la clase de filósofo que se elige, depende la clase de hombre que se es". »

³⁹⁰ « Al margen de la brillantez de la imagen, conviene retener la vaga identidad de fondo que establece entre poesía y filosofía – en 1944 volvía sobre ello en el quinto capítulo de *Variaciones sobre el espíritu* – y que es uno de los argumentos esenciales de un libro escrito sin mucho propósito unitario y sobrecargado de divagaciones y confesiones directas o indirectas. »

³⁹¹ Voir les célèbres paragraphes d'ouverture de *Filosofía y poesía*. Zambrano lit toute l'histoire culturelle de l'Occident à partir de cet affrontement entre la philosophie et la poésie. Rappelons les paroles – quelques peu mystérieuses – sur lesquelles se fonde l'herméneutique de Zambrano : « cada una de ellas quiere para sí eternamente el alma donde anida », p. 14. Ces deux formes d'expression de la

Ferrater Mora, dans son article « Is there a Spanish philosophy ? » fait preuve d'un usage tout à fait comparable de l'humour : les Espagnols ne sont pas si chanceux que ces peuples « civilisés » que sont les Allemands, les Français et les Anglais, ne sachant exactement qu'entendre par « Philosophie espagnole »³⁹² (José Ferrater Mora, 1951, 1). Mais sous la boutade se cache un argument sérieux, à savoir, qu'il ne suffit pas de dire que les Espagnols se démarquent en philosophie par leur style non-systématique ou, plus précisément, la forme non architectonique de leur pensée. Les Espagnols sont philosophes dans la mesure où, en tant que peuple, ils se sont accordés pour en faire une fonction de l'existence.

Cet article montre en quoi, pour un philosophe qui se dit volontiers apatride comme Ferrater, il est possible de dépasser les sensibilités nationales pour atteindre l'universel, de sorte que toutes les philosophies – à commencer par la philosophie espagnole – recèlent un sens universel « pèlerin » qu'il s'agit de libérer afin de se constituer en tant que communauté humaine. Le raisonnement de Ferrater Mora suit un fil conducteur ténu : il y a deux façons d'entendre la philosophie qui, tout en étant conflictuelles, présentent chacune une validité propre. Il faut donc travailler à les « intégrer » l'une dans l'autre, et réciproquement :

Il me semble, d'une part, que certaines expressions comme "philosophie espagnole" – ou quelque "philosophie nationale" que ce soit – peuvent s'expliquer uniquement de ce point de vue-là, c'est-à-dire assumer l'un des deux concepts possibles de philosophie. D'autre part, que toutes les confusions qui sont apparues en ce domaine sont dues au fait que la philosophie en tant que système propositionnel n'a pas été différenciée de la philosophie en tant que mode d'être humain. Mais en tant que mode d'être humain, et avec les restrictions que nous avons introduites, nous pouvons dire non seulement que l'expression "philosophie espagnole" a un sens, mais même, que la philosophie espagnole est l'un des systèmes philosophiques de pensée dans lesquels la condition d'être une fonction de notre existence est pleinement et magnifiquement réalisée.

pensée, à force de vouloir s'accaparer « l'âme » du créateur, finissent par le rendre complètement stérile. C'est pourquoi l'histoire culturelle est faite uniquement d'exceptions, qui ont su concilier les deux.

³⁹² « We Spaniards are not so lucky as these "civilised" people. We are not so sure as they are of what exactly we mean by the expression "Spanish Philosophy". »

Personne n'a compris cela avec autant de profondeur que le Professeur Américo Castro, lorsque celui-ci écrit dans son dernier livre portant sur l'Espagne et son histoire que "l'histoire de l'Europe ne peut être comprise sans l'Espagne, une nation qui n'a pas découvert de théorèmes mathématiques ni les principes de la physique, mais qui a été par le passé quelque chose dont l'Europe ne saurait se passer". Un peuple qui fait primer la manière d'être sur la manière d'agir, un peuple qui préfère la réalité plutôt que de devenir un acteur de la réalité, est bien sûr mieux qualifié pour devenir le porte-étendard de la philosophie en tant que mode d'être humain et l'adversaire le plus ferme de la philosophie en tant que simple système de propositions. En ce sens, nous pouvons dire que non seulement il y a une philosophie espagnole, mais encore que la philosophie de l'Espagne peut être comprise en tant que philosophie espagnole. Ma solution au problème "y a-t-il une philosophie espagnole ?" serait la suivante : oui, en un sens ; non, de l'autre. Maintenant, il me semble que les Européens et les Américains pourraient gagner à nous entendre, laissant de côté un instant leur tendance bien connue à réduire l'être à l'entendement et l'entendement à l'acte, et que nous pourrions également beaucoup apprendre d'eux et nous abstenir de trop vouloir transformer la réalité d'après les idéaux humains. Je ne propose pas de programme éclectique. Je préfère suggérer la possibilité d'une intégration qui réserve la vitalité des partis constitutifs. Nous autres Espagnols (ce, indépendamment de mon opinion) comprenons la philosophie d'abord en tant que fonction de l'existence humaine. Maintenant, pour nous faire comprendre, il nous faut user de concepts qui, en tant que tels, doivent être soumis aux principes de la validité de la logique, ou, de la convention logique, c'est selon. Ceci nous obligera à laisser de côté notre vie en tant que philosophie, de manière à nous efforcer de formuler une philosophie de la vie. Il est possible qu'en tant que tel, cela atteigne une validité universelle. Formalisées par des définitions, nos pensées seront, non pas immanentes à la vie, mais – en un sens très ordinaire du mot "transcendance" – elles transcenderont la vie. Peut-être qu'alors, nous nous rejoindrons. Peut-être, alors, serons-nous Espagnols sans cesser d'être Européens ou Américains. Peut-être que vous aussi vous deviendrez Espagnols en un sens et comprendrez que notre philosophie n'est pas du tout une manière purement absurde de penser³⁹³ (José Ferrater Mora, 1951, 9-10).

³⁹³ « I have the impression that expressions such as "Spanish Philosophy" or any other "national philosophy" can be explained only from this point of view, that is to say, assuming as true one of the two possible concepts of philosophy. I have the impression also that all confusions which have arisen in this field are due to the fact that philosophy as a propositional system has not been distinguished from philosophy as a mode of human being. In other words, as a propositional system we cannot say that there is a Spanish philosophy. But as a mode of human being, and with the restrictions we have introduced, we can say, not only that the expression "Spanish Philosophy" has a sense, but even that Spanish philosophy is one of the philosophical systems of thought in which the condition of being a function of our existence is fully, and wonderfully, realized.

Il existe deux seules et uniques façons de comprendre et de pratiquer la philosophie : la philosophie comme système de propositions philosophiques ou philosophèmes, d'une part ; la philosophie entendue comme manière d'être, comme attitude face à l'existence procédant en partie de la liberté créatrice d'un individu ou d'un peuple, en partie de déterminants historiques et culturels (au sens large) caractéristiques de ce peuple (l. 1-4). Or de même qu'il était question dans *Cóctel de verdad* de choisir son style, c'est-à-dire de choisir entre l'esprit de finesse et l'esprit de système, il s'agit ici de choisir entre deux types de philosophie dont dépend subsidiairement le type de philosophe : en réalité, explique Ferrater Mora, ce ne sont là qu'une et même chose.

Ainsi, la proposition de Ferrater Mora part d'une volonté de clarifier la terminologie, dans la mesure où, étant donné l'équivocité du terme même de philosophie, le débat a été mal posé : en effet, la distinction entre philosophie entendue comme système de propositions, acception caractérisant les philosophies européennes et américaines et en particulier les philosophies anglosaxonnes, et ce que j'ai appelé, à la suite de Pierre

Nobody has understood this as profoundly as Professor Américo Castro, when he writes in his latest book about Spain and its history, that "the history of Europe could not possibly be understood without Spain [a nation] which has not discovered mathematical theorems nor principles of physics, but which has been something that Europe cannot dispense with". A people which insists upon being rather than upon operating, a people which prefers to be reality rather than become an operator of reality, is, of course, most suited to become the color bearer of philosophy as a mode of human being and the most unrepentant enemy of any philosophy as a mere system of propositions. In this sense we can say that not only is there a Spanish philosophy, but even that the philosophy of Spain can be understood only as a Spanish philosophy. My answer to the problem : "Is there a Spanish Philosophy?" would be, then : yes, in one sense ; in another, no. Now, it seems to me that if Europeans and Americans could learn a little from us and drop for a moment their well-known tendency to reduce being to understanding and understanding to operating, we could also learn much from them and abstain from too much insisting on transforming reality in accordance with human ideals. I do not propose an eclectic program. I rather insinuate the possibility of an integration which keeps the vitality of the constituent parts. We Spaniards (whatever my personal opinion may be) understand philosophy primarily as a function of human existence. Now, in order to make us understandable, we have to use concepts which, as such, must be submitted to the principles of logical validity – or, if you wish, of logical convention. This will oblige us to drop for a moment our life as a philosophy in order to make an effort to formulate a philosophy of life. It is possible that, as such, it can attain a universal validity. Embodied in definite meanings, our thoughts will not be immanent to life, but – in a very common sense of the word "transcendence" – they will transcend life. Then perhaps we shall get together. Then, perhaps, we shall be Spaniards without ceasing to be Europeans or Americans. Perhaps then you also will become Spaniards in a certain way and will understand that our philosophy is not at all a purely nonsensical way of thinking. »

Hadot, la philosophie existentielle, caractéristique de la sensibilité philosophique espagnole, n'a pas été faite (l. 4-7). Il faut noter d'emblée que Ferrater ne donne aucun signe de préférence pour l'une ou pour l'autre « tradition », non plus qu'il ne valorise une philosophie au détriment de l'autre. En outre, la rhétorique employée affiche une prudence raisonnée, dans la mesure où l'on se situe dans le domaine de l'hypothétique, et non de l'absolu.

Et pour cause : la première signification du terme renvoie à la conception moderne de la philosophie, que l'histoire de la philosophie fait remonter à la critique kantienne ; celle-ci se scinde elle-même en deux branches principales à l'orée du vingtième siècle, avec d'une part, la philosophie analytique qui correspond davantage aux pays anglophones et aux penseurs et mathématiciens issus du Cercle de Vienne (Wittgenstein étant fortement présent dans ces lignes) et de l'autre, la philosophie dite continentale : la seconde signification renvoie aux philosophies antiques, où la finalité même de l'acte de philosophie consiste à se trouver une règle de vie. Cette conception est tombée en désuétude du moment où le christianisme s'impose à l'empire romain – d'où, sans doute, l'importance de la figure de Sénèque en Espagne, qui se situe à la confluence entre deux ères intellectuelles et historiques.

La philosophie espagnole, en tant que mode d'être, « a un sens » (l. 9). Or dire qu'une philosophie a un sens, c'est assurément dire non seulement qu'en tant que telle, elle a sur le plan existentiel une raison d'être et une validité propre sur le plan logique, irremplaçable et consubstantielle, mais également qu'elle s'oriente vers un type de questionnement correspondant à ces plans respectifs. C'est pourquoi l'auteur affirme que « la philosophie espagnole est l'un des systèmes philosophiques de pensée dans lesquels la condition d'être une fonction de notre existence est pleinement, et magnifiquement, réalisée » (l. 9-11). On retrouve en filigrane l'idée, héritée d'Unamuno et d'Ortega, et fort répandue parmi les philosophes de l'exil républicain espagnol (García Bacca dans *Introducción literaria a la filosofía*, Gaos dans un passage célèbre de *Confesiones profesionales*, Zambrano dans *La agonía de Europa*, entre autres), que l'Espagne a résisté au rationalisme, au point d'aller au rebours de la modernité et le progressisme européens. Si pour l'Espagnol, la philosophie est une « fonction de

l'existence », cela signifie par réciprocité que sans la philosophie, cette existence ne « fonctionne » pas.

Dans le même ordre d'idées, Ferrater se réfère dans le paragraphe suivant à Américo Castro, autre intellectuel républicain exilé, comme lui, aux États-Unis et historien de son état qui, pourfendant la doxa selon laquelle l'Espagne n'a rien apporté à l'Europe, affirme qu'on ne peut comprendre l'Europe sans l'Espagne, ce qui revient à dire que l'Espagne a toute sa place dans l'histoire européenne : le peuple espagnol, dit en substance Castro, n'a certes pas produit de grands mathématiciens ni de grands physiciens ; en revanche, il a su préserver un sens de l'existence intimement lié à l'acte même de philosopher autrement perdu pour l'homme européen, à savoir : une version « espagnole » du stoïcisme privilégiant le rapport au temps qui passe, remontant, je l'ai dit, de Sénèque jusqu'aux formes contemporaines de « toreo », de danse et de chant *flamenco*, en passant par Jorge Manrique. De cet état ou situation, Ferrater déduit un avantage pour la philosophie espagnole, plus apte à devenir le « porte-étendard » (l. 19) de cette conception de ce que c'est que philosopher que la conception rivale européenne et américaine.

On peut penser que Ferrater fait allusion – discrète, sans doute – à Ortega et en particulier aux *Meditaciones del Quijote*. En effet, dans son premier livre, qui date de 1914, Ortega oppose le rapport à la réalité de l'homme méridional à celui de l'homme du Septentrion :

Quand une chose réunit tout ce dont elle a besoin pour être ce qu'elle est, il lui manque encore le don décisif : l'apparence, l'actualité. Le mot célèbre de Kant combattant la métaphysique de Descartes – trente *thalers* possibles ne valent pas moins que trente *thaler* réels – est philosophiquement exacte, mais revient, en même temps, à une confusion ingénue des limites propres au germanisme. Pour un méditerranéen, le plus important, ce n'est pas l'essence d'une chose, mais sa présence, son actualité : aux choses nous leur préférons la sensation vive que nous en avons³⁹⁴ (Ortega y Gasset, 1914, 103-104).

³⁹⁴ « Cuando una cosa tiene todo lo que necesita para ser lo que es, aun le falta un don decisivo : la apariencia, la actualidad. La frase famosa en que Kant combate la metafísica de Descartes – “treinta

De fait, dans l'ouvrage d'introduction à la pensée d'Ortega qu'il écrit d'abord en anglais (1955) avant de le traduire pour Seix Barral³⁹⁵ en castillan en 1958, Ferrater affirme en effet qu'à cette époque, « [le perspectivisme] d'Ortega se fonde largement sur une volonté de concrétion qui irrigue les *Méditations* du philosophe du début à la fin »³⁹⁶ (Ferrater Mora, 1955, 30 ; 1973, 56). Dans un passage célèbre des *Meditaciones*, Ortega évoque « l'amour de la perfection de l'être aimé » (*el amor a la perfección de lo amado*) avant de décrire dans les tableaux de Rembrandt le mystérieux halo enveloppant les choses mêmes les plus vulgaires comme une invitation à aimer : « chaque chose est une fée qui revêt de misère et de vulgarité ses trésors intérieurs et c'est une vierge qui doit tomber amoureuse pour devenir féconde »³⁹⁷ (Ortega y Gasset, 1914, 15).

Dans ses conférences recueillies sous le titre de *Pensamiento y poesía en la vida española*, María Zambrano avance une conception très peu orthodoxe du « réalisme espagnol », entendu comme mode de connaissance analogue à un « état amoureux pour la réalité » : « c'est une manière de regarder le monde en l'admirant sans la prétention de le réduire à néant »³⁹⁸ (María Zambrano, 2004, 135). Ce passage a son pendant dans *Filosofía y poesía* car cette adhérence au réel est caractéristique du poète : « qui regarde le monde en tant qu'amoureux, jamais ne voudra se séparer de lui, ni cultiver les barrières qui le séparent ni les distinctions qui le différencient »³⁹⁹ (María Zambrano, 2004, 135). Zambrano n'aurait aucun mal à convenir avec Ferrater « qu'il y a une

thaler posibles no son menos que treinta *thaler* reales” – es filosóficamente exacta pero a la vez equivale a una ingenua confusión de los límites propios al germanismo. Para un mediterráneo no es lo más importante la esencia de una cosa, sino su presencia, su actualidad : a las cosas preferimos la sensación viva de las cosas. »

³⁹⁵ Pour la version castillane du texte, qui a fait l'objet d'une édition augmentée en 1967, *Obras selectas*, pour la *Revista de Occidente*. La version que j'utilise est une réédition de 1973, publiée chez Seix Barral.

³⁹⁶ « In the present phase [perspectivism] is based in a large measure on a will to concreteness which permeates the philosophers *Meditations* from start to finish. »

³⁹⁷ « Cada cosa es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores y es una virgen que ha de ser enamorada para ser fecunda. »

³⁹⁸ « Es una manera de mirar al mundo admirándose sin pretender reducirle a nada. »

³⁹⁹ « Quien mira al mundo como enamorado, jamás querrá separarse de él. »

philosophie espagnole, mais encore, que la philosophie de l'Espagne peut être comprise en tant que telle » (l. 21-22).

Pour autant, Ferrater n'apporte pas, et se gardera bien de le faire, de réponse définitive au problème de l'existence de la philosophie espagnole : si elle est indéniable, elle n'est pas finie en tant que telle. Il y a bien une philosophie espagnole, mais dans une mesure extrêmement limitée au regard des philosophies contemporaines : aussi y a-t-il, en un sens, une philosophie espagnole et, en un autre sens, il n'y en a pas (l. 24-25). Cette dernière affirmation, qui semble spécieuse à première vue, permet à l'auteur d'introduire une proposition en vue d'une solution, définitive celle-ci : il faut, dit Ferrater, intégrer mutuellement les philosophies existantes (américaines, européennes, espagnoles) les unes aux autres (l. 30), ce, en vue de préserver la vitalité des partis constitutifs du débat (l. 30-31). Ceci, à terme, s'avère bénéfique, d'une part, pour les Européens et les Américains, dans la mesure, précise l'auteur, où cela permet un retour à la réalité même, faisant abstraction de l'abstraction même, intellectuelle et sans doute d'origine kantienne, tendant « à réduire l'être à l'entendement et l'entendement à l'acte » (l. 27-28). D'autre part, cette intégration permettrait aux Espagnols, affirme Ferrater, d'abandonner une sorte de quichottisme inhérent à leur nature, que l'auteur nomme plus prudemment une volonté « de transformer la réalité d'après les idéaux humains » (l. 29).

La méthode que l'auteur propose reçoit ailleurs le nom d' « intégrationnisme ». Voici en quoi en consisterait l'application au cas espagnol : « pour nous faire comprendre, il nous faut user de concepts qui, en tant que tels, doivent être soumis aux principes de validité de la logique [...] » (l. 33-34). Or ce que l'auteur ne précise pas, c'est si les concepts logiques suffisent en eux-mêmes au type de projet philosophique que se propose le philosophe philosopant comme un espagnol ou si, au contraire, il faut en inventer des nouveaux (ce qui correspondrait à la position de García Bacca) qui seraient davantage en adéquation avec la problématique existentielle, entendue au sens large du terme. En revanche, Ferrater est convaincu que, pour peu que les efforts futurs soient conduits en ce sens, suivant l'orientation indiquée, la philosophie espagnole « atteindra une validité universelle » (l. 38). Toute la force finale du passage réside dans l'espoir

que ce travail, une fois accompli, donne lieu à un enrichissement de perspectives réciproques : ce que souligne bien Ferrater, c'est qu'il n'est pas impératif d'être espagnol pour philosopher de la sorte ; ou plutôt, qu'un non-espagnol peut devenir espagnol *grâce à la philosophie* : « peut-être que vous aussi, vous deviendrez Espagnols [...] » (l. 286).

Ferrater Mora n'est pas étranger au motif de l'*homo viator* que j'ai évoqué plus haut ni au thème du pèlerinage qui lui est analogue. Bien au contraire : la métaphore du carrefour et du croisement comme métaphore de la crise traversée par l'homme occidental contemporain, parcourt l'ensemble de sa production des deux premières décennies d'exil, ce qui peut l'associer aux trois autres philosophes « pèlerins » de l'exil républicain espagnol qui nous occupent principalement, José Bergamín, Juan David García Bacca et, surtout, María Zambrano. Ainsi, dans un ouvrage au titre évocateur, *La filosofía en la encrucijada*, Carlos Nieto Blanco évoque précisément l'aspect « exilique » ou pèlerin au sens où je l'entends, de la pensée de Ferrater en commentant l'une de ses œuvres les plus réussies et les plus ambitieuses dont dérive son titre, *El hombre en la encrucijada* :

Ferrater exemplifie la crise par le fait que l'homme se trouve à un croisement : « nous nous rendons compte de ce que l'homme – tous les hommes – se trouve plus que jamais à un carrefour. Un chemin mène au bien-être et à la création ; l'autre, à la misère et à la stérilité ». Cependant, regarder la situation présente ne revient pas à jeter le passé aux oubliettes. Il y a une claire revendication historiciste dans le désir de déceler dans le passé la genèse de la crise actuelle, car, en fin de compte, celle-ci n'est pas la seule crise de l'humanité⁴⁰⁰ (Carlos Nieto Blanco, 1985, 32).

Cette démarche qualifiée d' « historiciste » par Carlos Nieto correspond (du moins en partie) à l'herméneutique à double versant métaphysique et historique de Zambrano à

⁴⁰⁰ « La crisis es ejemplificada por Ferrater en el hecho de que el hombre se encuentre en una encrucijada : « nos damos cuenta de que el hombre – todos los hombres – se halla más que nunca en una encrucijada. Un camino lleva al bien-estar y a la creación ; el otro, a la miseria y a la esterilidad ». Sin embargo, una mirada a la situación presente no debe escudarse en un arrinconamiento del pasado. Hay una clara reivindicación historicista en el deseo de escudriñar en el pasado la génesis de la crisis presente, pues, a fin de cuentas, ésta no es la única crisis de la humanidad [...]. »

la même époque, notamment avec *La agonía de Europa*, ce que reflète bien leur correspondance. De manière plus générale, l'apport essentiel de Ferrater Mora à la réflexion des intellectuels de l'exil républicain sur la question de la langue maternelle et de la philosophie réside dans le fait qu'il parvient effectivement à « décentrer » la question de son aspect « national » : l'accent est mis davantage sur le style entendu comme manière d'être, à l'instar de Bergamín dans *La estatua de Don Tancredo*, que sur l'aspect culturel restreint de la question.

Cette réflexion sur le thème du pèlerinage met en avant le fait que l'activité intellectuelle des philosophes de l'exil républicain est *en marche*, et qu'elle déplace les frontières autant qu'elle *se* déplace dans les interstices de la pensée poétique et de l'écriture métaphorique. Or la correspondance de Zambrano avec Ferrater Mora ou Bergamín, de Bergamín avec García Bacca, montre ceci qu'à mesure que l'exil se perpétue, devient ou paraît définitif, il n'est pas seulement question d'un repli sur soi explorant l'intériorité, le moi intime : il est aussi (et surtout), question de *retour*, de faire apparaître, selon les mots de Bergamín, la conjonction, le *nexus*, entre le moment historique et l'éternité, et de retravailler, à travers la raison poétique, l'image de l'Espagne.

La raison poétique est imagination dans la mesure où, d'une part, la métaphore et l'image prennent la place du concept, sans pour autant l'annuler. L'écriture métaphorique est à même de signifier une idée, d'en donner une définition poétique, doublement créatrice puisque reposant aussi sur la participation du lecteur. Autrement dit, la raison poétique réintroduit au sein de l'activité philosophique la notion même d'altérité. D'autre part, il va de soi que la réhabilitation du sentiment en philosophie, qui va de pair avec un renouvellement de l'écriture, n'est pas du seul fait de María Zambrano. Cette redécouverte révèle une tendance, des inquiétudes propres au vingtième siècle, que l'on songe, par exemple, à Martin Heidegger, abondamment traduit au début des années quarante ; ou encore, de José Bergamín, José Ferrater Mora et Juan David García Bacca. En outre, loin de rompre avec la tradition rationaliste occidentale, il s'agit de réconcilier la pensée canonique européenne, l'orthodoxie avec les hétérodoxies, qui se sont refusées à se soumettre à la violence d'une raison

suffisante, pure et abstraite, cherchant à dominer le monde, pour lui préférer la diversité de l'être. À ce titre, elle porte en elle-même en tant que méthode une capacité de dépassement. Zambrano, dans ses derniers textes, parle du « philosophe-poète », avec un tiret reliant les deux termes.

Néanmoins, d'aucuns ont tendance aujourd'hui à faire de Zambrano la dernière mystique espagnole. Les éléments mystiques se font, il est vrai, de plus en plus abondants dans ses écrits à mesure que perdure l'exil mais pour autant – et non plus que les autres philosophes républicains en exil – Zambrano ne se désintéresse de l'histoire, ne se dépolitise. Au contraire : Diego Romero de Solís observe en ce sens que la Seconde République espagnole, pour l'exilée « éternelle » qu'est María Zambrano, cristallise l'idéal vivant de justice et de liberté :

La République espagnole représente le songe libérateur et justicier de la raison poétique face à la violence et à la cruauté de Franco, surtout depuis la condition tragique de l'exilé, depuis la peur et le terrible abandon, depuis la pauvreté et l'humiliation, depuis le néant⁴⁰¹ (Diego Romero de Solís, *in* Pedro Cerezo, 2005, 194-195).

La pensée de Zambrano et de ses compagnons d'exil est utopique, en ceci qu'elle vise à réinstaurer un sens de la communauté, non seulement entre les différents individus, entre les différents peuples, mais également entre les hommes et les dieux. Mais l'utopie revêt nécessairement une forme de transcendance. Ne s'agirait-il pas déjà de la surhumanité dont parle Gaston Bachelard ?

À la fin du XIX^{ème} siècle, donc, l'imagination s'est substituée à la raison, elle a pris son trône, et sans doute ne le lui cèdera-t-elle plus. Faut-il se réjouir ou, au contraire, déplorer un tel état de faits ? Pour Baudelaire, l'homme imaginaire est synonyme de « poète », celui qui rend sensibles les correspondances entre le monde visible et invisible ; c'est dire si c'est un être privilégié, un esprit supérieur. Le poète est l'homme inventif, celui qui ne saurait se contenter de reproduire ce qu'il voit et ce qu'il sent,

⁴⁰¹ « La República Española representa el sueño liberador y justiciero de la razón poética frente a la violencia y crueldad de Franco, sobre todo desde la condición trágica del exiliado, desde el miedo y el terrible desamparo, desde la pobreza y humillación, desde la nada. »

c'est-à-dire une nature extérieure. Les doctrinaires, au contraire, sont ceux qui, non contents d'être dépourvus d'imagination, entendent bannir du monde toute poésie. Le siècle suivant a-t-il pour tâche de « démocratiser » l'imagination, de rendre au peuple une part de poésie ?

Au XX^{ème} siècle, l'imagination est ce qui rendra habitable un monde déserté par les dieux ; elle re-poétise le monde, rendant à l'homme le sens de la beauté qu'il a perdue. Le combat du philosophe rejoint alors étrangement celui du poète : il s'agit du philosophe « existentiel » au sens où Pierre Hadot entend ce terme, pour qui la philosophie ne saurait trouver sa raison d'être ailleurs que dans la chair même de l'existence, précisément. Pour illustrer ce point – illustrer est bien le mot, puisqu'il s'agit de comprendre ce que recouvre au juste le terme d' « image » –, je me permets d'emprunter les mots de Jacques Madelain :

“Image” n'est pas à prendre dans son acception contemporaine, en référence avec la civilisation de l'image dont on parle tant. Il ne s'agit pas d'images restant au niveau des perceptions sensibles mais de perceptions visionnaires rattachées à ce que Henry Corbin appelle le *monde imaginal*, un monde qui n'est plus le monde empirique de la perception sensible, tout en n'étant pas encore – selon les termes de Henry Corbin – “le monde de l'intuition intellectuelle des purs intelligibles”. Cet Entre-Deux-Mondes, ce monde médian et médiateur est certes une notion aléatoire et complexe dont il faut user avec prudence. C'est un concept qui, pour être bien compris, pourrait impliquer toute une série de définitions et d'élucidations ; mais qu'on accepte que cette communication est plus une méditation poétique s'interrogeant sur le mystère de la création littéraire qu'une rigoureuse analyse philosophique. Et l'imagination créatrice, qui est alors bien autre chose que la fantaisie ou la “folle du logis”, cette imagination qui marque peut-être au bout du compte tout autant le lecteur que l'écrivain, est justement ce “lieu” sur lequel nous nous interrogeons, ce lieu mystérieux où s'épanouit la rêverie littéraire, coupée peut-être plus qu'on le croit de toute considération conjoncturelle rattachée à l'Histoire, à la vie sociale et politique, à la structuration du caractère ; en n'oubliant pas que le rêve est peut-être, dans certains cas, un mode d'accès privilégié à la connaissance.

Pour me faire comprendre autrement, je donnerai encore cette belle citation de Bachelard extraite de *L'Eau et les rêves* : “L'imagination n'est pas, comme le suggère l'étymologie, la faculté de former des images de la réalité ; elle est la faculté de former des images qui dépassent la réalité, qui chantent la réalité. Elle est une faculté de surhumanité”.

Si on suit Diego Romero de Solís, on comprend qu'il existe toute une tradition qui attribue au cœur les mêmes qualités que celles qui, dans la tradition rationaliste, européenne ont été attribuées à la raison. En ce sens, l'imagination serait l'« œil du cœur », selon une image qui serait commune à Saint Augustin comme au soufisme, un courant de la mystique orientale : « la lumière spirituelle, la force de l'intuition » (Romero de Solís, *in* Cerezo, 2005, 174). Il y aurait d'ailleurs beaucoup à dire sur cette « pensée aurorale » que Henry Corbin et surtout son maître Louis Massignon – qui a tant inspiré Zambrano – ont introduit dans le monde occidental.

En outre, Diego Romero de Solís parle plus loin de « l'intelligence charnelle de la poésie » qui, en pénétrant de plus en plus profondément le « sens commun » – ou pour reprendre la formule cartésienne du *Discours de la méthode*, le bon sens, chose du monde la mieux partagée – la poésie se rapproche de la raison, « elle se fait philosophie de la piété qui peut conduire à l'expérience tragique de l'imagination ». Il reste que c'est cette tradition-là, éclatée et pourtant identifiable que la raison poétique vise à secourir : Dieu ne se révèle-t-il pas au cœur ? La lignée pascalienne est évidente. Un critique observe en ce sens, que « la raison poétique consiste en cette conscience que l'on a de donner une nouvelle forme à de vieilles pensées, de recueillir avec les mots d'aujourd'hui des langages qui étaient demeurées assoupis »⁴⁰².

Comme l'a bien montré la philosophe danoise Ana Bundgaard, la raison poétique est la méthode par laquelle Zambrano cherche à réconcilier poésie et philosophie et dépasser ainsi le rationalisme moderne (2000, 218) : le suprasensible devient accessible à la raison qui, amplifiée et « réformée », devient raison poétique. Autrement dit, le cœur est le siège de l'intimité : pas seulement celle de l'individu mais celle de l'univers également et peut-être davantage encore.

Si on suit le fil conducteur de Diego Romero de Solís, la philosophie qui se développe avec la raison poétique est, chez María Zambrano, une philosophie de la sensibilité. Cette philosophie-là, Kant l'a légitimée en faisant de la subjectivité

⁴⁰² « La razón poética consiste en esta conciencia de estar dando forma nueva a viejos pensamientos, recoger con la palabra de hoy lenguajes que habían permanecido aletargados. »

singulière un mode de connaissance universelle à part entière. Elle se nomme l'esthétique :

Une philosophie de la sensibilité peut percevoir avec plus d'acuité le besoin du tact du cœur [...] et approfondir un langage qui ne saurait satisfaire la logique, mais qui peut s'avérer tel dans une autre perspective, par exemple, celui de la suggestion, de la sensibilité (Romero de Solís *in* Cerezo, 2005,189)⁴⁰³.

Partant, la poésie devient apte à « guider » la philosophie. La raison poétique, imagination en ce sens, est savoir tragique, continue Diego Romero de Solís et son unique méthode est celle de l'expérience. Ainsi, la mystique se fait expérience tragique de Dieu.

La raison poétique de Zambrano est herméneute, elle vise à déchiffrer le sens, caché le plus souvent, des événements et des signes, pour en extraire des catégories vitales. Si elle s'attache à sonder les arcanes du cœur et à révéler les "signes de l'être", pour reprendre le titre d'un recueil du poète Emilio Prados, compagnon d'exil de Zambrano, il ne faut pas perdre de vue que c'est l'histoire, dans tout ce qu'elle a eu de tragique, qui sert de catalyseur à notre philosophe. Autrement dit, on ne saurait abstraire la raison poétique de l'époque dans laquelle elle a été pensée, l'Occident de l'après-guerre et par qui elle a été pensée, à savoir, une intellectuelle espagnole en exil.

⁴⁰³ « Una filosofía de la sensibilidad puede percibir con mayor agudeza la necesidad del tacto del corazón [...] y ahondar en un lenguaje que no puede satisfacer a la lógica, pero que lo puede ser desde otra perspectiva, por ejemplo, la de la sugerencia, de la sensibilidad. »

3ème Partie

LA RAISON POÉTIQUE : UNE INVENTION DE L'EXIL REPUBLICAIN ESPAGNOL DE 1939

Les propos de Diego Romero de Solís sur la raison poétique comme invention de l'Espagne républicaine peuvent s'étendre à José Bergamín, Juan David García Bacca et José Ferrater Mora. C'est une invention collective, qui correspond à un « moment » philosophique précis : celui de la guerre et de l'exil, de l'Occident en crise, celui aussi, d'un paradoxal regain de confiance en l'homme ; un moment où le tragique côtoie l'espérance et, parfois, la joie – sans doute ce qui fait la grande force de cette philosophie trop souvent jugée « inachevée » du point de vue formel. Plutôt que de convoquer les instruments sociologiques ou analytiques en vigueur, les philosophes républicains vont « interroger » les « figures » du passé : Sénèque, par exemple, est une *construction* de l'exil républicain espagnol, qui cristallise la recherche de l'intériorité. Bergamín, par le biais de Nietzsche, retourne à la tradition homérique dans *Fronteras infernales de la poesía* et invoque les morts à la manière d'Ulysse. Chez Zambrano le mouvement est également descendant. La catabase vise ici l'enfer intérieur (*inferos*), les entrailles, les passions ; bref, tout ce qui échappe au *logos*, à la raison pure. L'exilé n'est en aucun cas comparable au héros antique ; Zambrano ne lui accorde qu'un seul pouvoir, celui de la résignation.

La raison poétique a fait couler beaucoup d'encre parmi les spécialistes de l'œuvre de Zambrano : elle résisterait à toute tentative de définition ; les spécialistes et divers exégètes de l'œuvre de la philosophe andalouse ont longuement commenté un passage final de *Notas del método* dans lequel Zambrano affirme que la raison poétique est de l'ordre de l'ineffable :

De la raison poétique il est très difficile, presque impossible, de parler. C'est comme si elle faisait mourir et naître en même temps ; être et ne pas être, silence et parole, sans tomber dans le martyre ni le délire qui s'empare de l'insomnie de celui qui ne peut pas s'endormir, simplement parce qu'il est seul. Faut-il l'appeler

désespoir ? Peut-être. Effroi de se perdre dans la lumière plus encore que dans l'obscurité, besoin de respirer en rythme, besoin de vivre ensemble, de ne pas être seule dans un monde sans vie ; et de la sentir, non seulement avec la pensée, mais avec la respiration, avec le corps, même s'il ne s'agit que du petit corps d'un animal qui respire : sentir la vie, là où elle est et là où elle n'est pas, pas encore. Dans ce "logos englouti", dans ce qui exige de faire partie de la raison⁴⁰⁴ (María Zambrano, 1989, 130).

Dans le premier chapitre, j'aborderai la raison poétique à travers les écrits de Zambrano. J'étudie en premier lieu la place de Sénèque dans *El pensamiento vivo de Séneca*. Le précepteur de Néron incarnerait la « raison médiatrice », celle qui réconcilie la pensée et la vie, la raison et les passions infernales (« inferos ») ou viscérales (« entrañas », selon le terme employé par Unamuno). Ensuite, j'aborderai la correspondance de Zambrano avec Ferrater Mora en essayant de dégager la problématique de l'écriture de l'exil. Dans le deuxième chapitre, j'analyse le livre italien oublié de Zambrano, *Spagna. Pensiero, poesia e una città* paru en 1964, à Florence. Il s'agit d'un ouvrage qui réactualise la réflexion sur l'être espagnol et, comme en 1939, la condamnation philosophique de la poésie.

⁴⁰⁴ « De la razón poética es muy difícil, casi imposible, hablar. Es como si hiciera morir y nacer a un tiempo ; ser y no ser, silencio y palabra, sin caer en el martirio ni en el delirio que se apodera del insomnio del que no puede dormirse, solamente porque anda a solas. ¿ Lo llamaríamos desamparo ? Tal vez. Terror de perderse en la luz más aún que en la oscuridad, necesidad de la respiración acompasada, necesidad de la convivencia, de no estar sola en un mundo sin vida ; y de sentirla, no sólo con el cuerpo, aunque sea el minúsculo cuerpo de un pequeño animal, que respira : el sentir de la vida, donde está y donde no está, o donde no está todavía. En este "logos sumergido", en eso que clama por ser dentro de la razón. »

Chapitre 1

SENEQUE ET L'EXIL. AUTOUR DE LA « RAISON MEDIATRICE »

Ser figura de la Historia universal, más allá del país, del terruño que le diera a luz, sólo puede acontecer con los que han encarnado una de las maneras más fundamentales de ser hombres. [...] Una figura, un camino, una manera de aceptar la vida y la muerte.

MARIA ZAMBRANO

Pour emprunter une expression de Jean-Michel Mendiboure à propos de Bergamín (2001, 147), on peut dire que de manière générale, les philosophes de l'exil républicain espagnol révèlent une autre langue qui court silencieusement sous la langue quotidienne, comme la raison poétique fait apparaître d'autres chemins philosophiques condamnés par le rationalisme occidental : des genres littéraires comme le guide ou la confession ou des courants de pensée hétérodoxes, comme l'orphisme, le pythagorisme ou encore le gnosticisme, sans oublier le mysticisme espagnol et le soufisme. Sénèque ouvrirait l'une de ces « voies » alternatives, l'un de ces sentiers embusqués que la brûlante actualité d'après-guerre re-découvre non sans inquiétude et admiration. Comme le dit bien Inmaculada Murcia Serrano (2005), « Zambrano estimait que les caractéristiques propres de la pensée espagnole, mieux représentée dans la littérature et la poésie que dans la philosophie, qui se trouve également dans ses adages et chansons populaires, étaient avant tout stoïques et sénéquistes »⁴⁰⁵ (Inmaculada Murcia Serrano, 2005, 281).

À l'instar de Chantal Maillard, Murcia Serrano met l'accent sur le contexte politique dans lequel la réflexion zambranienne sur Sénèque prend place. Pour la philosophe andalouse, Sénèque est une « figure spirituelle qui réapparaît dans les moments critiques comme un “guide” indiquant le chemin à suivre » (Murcia Serrano, 2005, 273).

⁴⁰⁵ « Zambrano consideraba que los caracteres propios del pensamiento español más vertido en la literatura y la poesía españolas que en la filosofía, y que también encuentra lugar en refranes y canciones populares, era especialmente estoico-español. »

Zambrano, à l'instar notamment de Ángel Ganivet dans *Idearium español* et Menéndez Pelayo dans *La ciencia española*, « transforme » le philosophe de Cordoue en « mythe ou archétype » cristallisant le « style » vital du peuple espagnol, son attitude existentielle (Murcia Serrano, 2005, 273-274). Ainsi, dans *Pensamiento y poesía en la vida española*, l'ouvrage de Zambrano sur lequel s'appuie largement l'auteur, Sénèque, profondément *sensible* à la mort (contrairement à ce que retient la tradition), donnerait la clé permettant de comprendre le « suicide collectif » du peuple espagnol en 1939.

Or si Murcia Serrano analyse correctement la réflexion de Zambrano sur Sénèque, indiquant que les textes parus sur la question du stoïcisme espagnol – depuis les dernières années de la guerre jusqu'à la parution de son premier livre d'exil – ne sont publiés qu'avec à peine sept ans d'écart (Murcia Serrano, 2005, 272), si elle note avec raison que cette réflexion s'inscrit dans le mouvement de pensée qui anime l'exil républicain espagnol, elle ne relève guère suffisamment à mon sens la nette différence d'approche et de ton d'un premier texte d'exil consacré à Sénèque à l'autre. De 1939 à 1944, il n'y a que cinq ans d'écart. Plus largement, le contexte mondial a cependant radicalement changé, passant de l'entrée en guerre des grandes puissances à l'après-guerre mondiale et, dans le camp républicain en exil, de l'espoir, dit Zambrano, à la résignation.

Cristina de la Cruz Ayuso relève la présence de Sénèque dans toute l'œuvre de Zambrano. L'influence du stoïcien est fondamentale : « on peut difficilement commencer à penser sur Zambrano sans regarder au préalable ce que le penseur cordouan d'il y a vingt siècles a écrit » (Cristina de la Cruz Ayuso, *in* Carmen Revilla, 1998, 125). Sur fond de crise, la doctrine de la personne (Cristina de la Cruz Ayuso, *in* Carmen Revilla, 1998, 123-124), celle du vivre bien (Cristina de la Cruz Ayuso, *in* Carmen Revilla, 1998, 125) constituent deux pierres angulaires dans les œuvres respectives.

Dans *Pensamiento y poesía en la vida española*, au début de la conférence qu'elle consacre à la question du stoïcisme espagnol, María Zambrano fait allusion de manière détournée aux hispanistes étrangers (français ou allemands, sans doute) qui se sont intéressés à la question du stoïcisme avant elle. On peut songer par exemple à Karl

Vossler⁴⁰⁶ dont l'ouvrage *España y Europa* apparaît de façon posthume en 1951. María Zambrano soupçonne les étrangers de « légèreté », par opposition aux Espagnols. Par contraste, ces derniers feraient œuvre de confession en affirmant eux-mêmes que « le stoïcisme constitue le fond de leur être le plus intime »⁴⁰⁷ (Zambrano, 1939a, 84-85).

Ce discrédit jeté sur le propos de l'« étranger » permet de réhausser la description essentialiste du caractère ou « génie » espagnol⁴⁰⁸. En effet, Zambrano prend soin de distinguer entre le stoïcisme savant – qui constitue, de Jorge Manrique à Unamuno, en passant par Larra, Menéndez Pelayo et Ganivet⁴⁰⁹, une sorte d'alternative laïque au catholicisme – et le stoïcisme populaire. Aussi l'Espagnol entend-il la philosophie d'une manière différente de ce que le terme signifie habituellement : « quand en Espagne on dit ou quelqu'un s'entend dire "il faut être philosophe", il faut comprendre qu'il est nécessaire d'endurer sereinement, et non sans un soupçon d'ironie, une grande difficulté »⁴¹⁰ (1939a, 89).

À l'instar de Bergamín, García Bacca ou Ferrater Mora, Zambrano place la moquerie au sein même de l'acte de philosopher de celui qu'elle appelle le « bon philosophe », qui procède du peuple : « [Sénèque] supporte ce qui vient, avec courage, avec sérénité et modération, avec dignité surtout : il a l'apparence d'un stoïcien. Mais il se moque de tout ce qu'il supporte si dignement, le regardant bien droit pour l'affronter, d'abord en face puis de biais, comme si déjà il s'en était retourné [...] »⁴¹¹ (María Zambrano, 1939a, 90). Il se moque, dit subséquentement Zambrano, de la velléité des événements – sitôt venus, sitôt repartis – ce qui s'apparenterait au cynisme, sans toutefois s'y identifier.

⁴⁰⁶ Bergamín renvoie nommément à Vossler dans ses conférences de Montevideo.

⁴⁰⁷ « Se ha dado por sabido muchas veces que el estoicismo constituye el fondo de nuestro más íntimo ser. »

⁴⁰⁸ Zambrano continue d'employer le terme en 1944, dans *El pensamiento vivo de Séneca*.

⁴⁰⁹ Zambrano se réfère également à Ganivet et Menéndez Pelayo dans *El pensamiento vivo de Séneca*, 1944, 10-11.

⁴¹⁰ « Cuando en España se dice o le dicen a alguien, que hay que ser filósofo, hay que entender que es preciso soportar serenamente y con un tanto de sorna algo muy difícil. »

⁴¹¹ « Soporta lo que viene, con entereza, con serenidad comedida, con dignidad sobre todo : parece estoico. Pero se burla de aquello que tan dignamente soporta, lo mira de frente para hacerle frente y luego de soslayo, como si ya lo estuviera viendo marchándose [...]. »

Le principe de sérénité, qui consiste à se conformer entièrement à la mort, à s'y résoudre, régit toute la morale stoïcienne. Cette morale-là est celle de l'*homo viator*, indique en substance Zambrano : « morale de voyageur, d'une existence pèlerine sachant ne rien posséder. Celui qui sait ne pas avoir été créé spécialement, sait n'être qu'un ensemble d'éléments qui, au moment où se rompt la fragile unité (que sa vertu renforce), ont un lieu où se réintégrer »⁴¹² (María Zambrano, 1939a, 100-101). Cette sérénité va jusqu'à la résignation. Le seul acte de liberté, l'ultime acte de dignité, est encore de choisir le moment de sa mort, de se suicider.

L'« âme espagnole », mi-chrétienne, mi-profane, embrasserait cette morale de l'immanence que la littérature, les nouvelles exemplaires notamment, expose. « Le stoïcisme et le christianisme se disputent l'âme de l'Espagnol, sa pensée », conclut Zambrano⁴¹³ (1939a, 138). Certes, dans une perspective où la guerre d'Espagne aurait tout du suicide collectif⁴¹⁴, Sénèque représente la figure explicite du suicide comme l'ultime acte de liberté face à la mort, mais pas seulement. C'est aussi la figure non-explicite de l'exil, conçu dans l'Antiquité comme la condition la plus proche de la mort en vie.

Sans s'arrêter sur la doctrine sénéquiste⁴¹⁵, on peut toutefois rappeler avec la latiniste Simona Rampulla la signification de l'exil dans la Rome antique qui, au sens fort, signifie une rupture, ou cassure, de l'identité même de l'individu (Simona Rampulla, *in* Giusto Picone, 2008, 324). Pour le Romain, l'exil est une ignominie, en ce que le lien avec les ancêtres et la reconnaissance sociale qui lui est inhérente, est coupé :

Envoyer quelqu'un en exil, c'est un acte de dépréciation que la cité exprime à l'encontre de la personne visée par une telle mesure. L'exil représente [...] l'annulation de l'identité d'un individu, et, pareille perception a donné lieu – aussi

⁴¹² « Moral de viajero, de ser peregrino que sabe que nada suyo tiene. Que sabe no ha sido creado especialmente, sino que es un conjunto de elementos que al romperse la frágil unidad (reforzada con su virtud), tienen todos un lugar donde reintegrarse. »

⁴¹³ « Estoicismo y cristianismo se disputan el alma del español, su pensamiento. »

⁴¹⁴ L'approche à l'épisode de la Guerre d'Espagne est similaire dans le livre italien de Zambrano, *España. Pensamiento, poesía y una ciudad*.

⁴¹⁵ James Ker a étudié la thérapie exilique de Sénèque (2009, 97-110 en particulier), qui, selon l'auteur, friserait le travestissement à partir de ses épîtres consolatoires, *Ad Helviam* et *Ad Polybium*.

bien dans la culture latine que dans la culture grecque – à la représentation topique de l'exil comme mort et de l'exilé comme mort-vivant⁴¹⁶ (Simona Rampulla, in Giusto Picone, 2008, 316).

La philologue italienne observe par la suite que la conception stoïcienne de l'exil est liée à l'idée de l'homme sage ou *magnus vir* : c'est précisément la caractéristique du sage que de trouver sa patrie en tout lieu (Simona Rampulla, in Giusto Picone, 2008, 316-317). Sénèque véhiculerait ce qui s'apparenterait à une rénovation culturelle par le biais d'un processus « astucieusement rhétorique » :

Le sage, en réalité, pour accorder sa *natura* au *ratio* universel, doit avant toute chose se retirer dans le lieu et dans le temps de l'intériorité et, à partir de là, entamer le chemin du détachement de l'extériorité. Ce processus de détachement trouve son nœud fondamental dans l'exercice du *mépris* (ou *despicientia*) qu'il accomplit de façon à ce que tous les dangers ou maux s'avèrent, pour le sage, *adiaphora*, indifférents⁴¹⁷ (Simona Rampulla, in Giusto Picone, 2008, 317).

Aussi contraire que soit cette acception de l'exil à la sensibilité romaine, elle est rendue acceptable par la concession que fait Sénèque au *désir de patrie* du sage en exil (Simona Rampulla, in Giusto Picone, 2008, 317).

A. Renaissance intellectuelle et crise dans *El pensamiento vivo de Séneca* (1944) de María Zambrano : la question de l'inventivité en philosophie

Pour l'intellectuel, faire appel à la tradition littéraire (ou philosophique), c'est convoquer les ancêtres, le *mos majorum* pour ainsi dire de l'Espagne pèlerine et se relier ce faisant à la patrie. Zambrano affirme en ce sens, dans *El pensamiento vivo de Séneca* : « avoir une culture, être dans une culture [...] c'est pouvoir se souvenir, se

⁴¹⁶ « Mandare in esilio è un atto di disprezzo che la comunità cittadina esprime nei confronti della persona verso cui il provvedimento viene preso. L'esilio rappresenta [...] l'annientamento dell'identità di un individuo, e tale percezione ha dato origine – sia nella cultura latina sia in quella greca – alla rappresentazione topica dell'esilio come morte e dell'esiliato come morto vivente. »

⁴¹⁷ « L'uomo saggio infatti per armonizzare la sua *natura* alla *ratio* universale deve innanzitutto ritirarsi nel luogo e nel tempo dell'intériorità e, a partire da lì, cominciare un cammino di distacco dall'estériorità. Questo processo di distacco trova il suo ganglio fondamentale nell'esercizio del *contemptus* (o *despicientia*) che fa in modo tale che tutti i *pericula* o i *mala* risultino al saggio come *adiaphora*, *indifferentia*. »

remémorer. C'est pouvoir, dans une passe difficile, clarifier pour nous notre angoisse et notre incertitude dans son miroir »⁴¹⁸ (María Zambrano, 1944, 9). L'homme est par nature un héritier et c'est là son privilège. Gabriele Bundo Canto observe ainsi que Zambrano reprend à son compte la théorie d'Ortega selon laquelle tout est question de perspective : « la tradition philosophique n'est pas statique, elle change selon la perspective à partir de laquelle on la regarde »⁴¹⁹ (Gabriele Blundo Canto, *in* José María Beneyto, Juan Antonio González Fuentes, 2004, 376). Ces classiques « non moins classiques que les ancêtres », « qui ont un nom et un visage » jouent un rôle différent : ils occupent une place permanente auprès du peuple et sont capables de renaître dans les milieux savants (María Zambrano, 1944, 10).

Dans la culture occidentale, les traditions renaissent successivement en raison même de leur diversité. Or une renaissance signifie un oubli préalable, de sorte que les ancêtres ne sont pas tous « patents et actuels » et certains noms, enterrés dans l'oubli, peuvent resurgir soudain et, sans crier gare, devenir une obsession. Zambrano insiste particulièrement sur la question de l'authenticité d'une tradition. Pour qu'une tradition donnée soit authentique et au besoin amenée à renaître, pour qu'elle s'avère à même de révéler la réalité à ses « fils les plus brillants », il faut que celle-ci soit ancrée dans la vie du peuple (María Zambrano, 1944, 11). L'atome libre, pour unique qu'il soit, ne renaît pas. La résurgence de l'oubli de ces figures est contextuelle ; elle n'est pas due à une vertu qui leur serait intrinsèque :

Ces figures populaires et capables de renaître renaissent d'une certaine manière, elles attirent notre attention pour différentes raisons. Cela n'a aucunement à voir avec certains concepts qui ont besoin d'être éclairés en fonction du mouvement même de l'histoire de la philosophie car ici c'est bien de philosophie dont il s'agit ; ni à voir non plus avec la renaissance d'une notion, de celles qui, grâce à une intuition géniale, naissent en avance sur le temps où elles

⁴¹⁸ « Tener cultura, estar en una cultura, es [...] poder recordar, recordar. Poder también, en un trance difícil, aclararnos en su espejo nuestra angustia e incertidumbre. »

⁴¹⁹ « La tradición filosófica no es estática, sino que, según la lección orteguiana, se modifica según la perspectiva desde la que se mira. » L'auteur dresse un parallèle entre Sénèque et Croce, montrant que la façon de procéder de Zambrano est identique, malgré l'éloignement dans le temps des philosophes comme des textes concernés.

pourront être appréciées et même comprises ; par son évidence, elle peut s'avérer solitaire, couverte par sa propre lumière, opaque au regard des hommes qui ne sont pas préparés pour en tirer la leçon. Non plus que celles qui ont été un fardeau pour la tête qui les abrite. Non. Sénèque revient simplement parce que nous l'avons cherché et non à cause du génie de sa pensée, ni pour ce qu'il a à offrir à l'audacieux savoir d'aujourd'hui. Il revient parce que nous l'avons découvert comme un palimpseste sous notre angoisse, vivant et entier sous l'oubli et le mépris⁴²⁰ (María Zambrano, 1944, 11-12).

Assurément, l'auteur attaque à mots couverts le casticisme et les courants réactionnaires qui forment l' « autre Espagne », ce qu'elle fera explicitement quarante ans plus tard à son retour, dans l' « Avant-propos » de *Senderos*. En outre, la philosophe procède à ce que j'appelle une description analytique de l'innovation philosophique. Après une brève mise en matière (l. 1-2), le paragraphe se construit en deux temps. Le premier temps fonctionne selon une échelle croissante d'innovation, en commençant par le degré le plus faible (l. 2-6).

Ce premier degré consiste en un mouvement rétrospectif procédant d'une époque postérieure à la tradition dans laquelle s'inscrit l'élément « attirant l'attention ». Il s'agit de concepts obscurs ou obsolètes que l'histoire de la philosophie tient à mettre en avant : le travail des philologues et des historiens de la philosophie consiste non seulement à les préserver mais également à les réactualiser. On peut songer, par exemple, à l'opposition classique entre l'ontologie « fixiste » et l'immanence de l'être : à Parménide et Héraclite. Zambrano du reste joue sur cet antagonisme dans la plupart de ses écrits.

⁴²⁰ « Estas figuras populares y capaces de renacer, renacen de una cierta manera, atraen nuestra atención por diferentes motivos. No es una función de unos conceptos que necesitan ser aclarados en función del movimiento mismo de la historia de la filosofía, ya que de un filósofo se trata ; no es el renacer de una noción de esas que nacen por virtud de una intuición genial anticipadamente al tiempo en que puede ser aprovechada y aun entendida ; por su clarividencia puede quedar solitaria, cubierta por su propia luz, gris a la mirada de los hombres que no están preparados para sacar de ella su lección. Ni una de esas ideas que fueron una carga para la cabeza donde se posaron. No. Séneca vuelve sencillamente porque le hemos buscado, y no por la genialidad de su pensamiento, ni por nada que tenga que ofrecer al audaz conocimiento de hoy. Vuelve porque le hemos descubierto como en un palimpsesto debajo de nuestra angustia, vivo y entero bajo el olvido y el desdén. »

Le second degré consiste en la potentialité prospective d'un concept ou d'une idée (l. 6-11). Zambrano indique entre les lignes que l'élément d'intérêt ne correspond pas aux schèmes établis de connaissance et d'intellection contemporains : en effet, ces idées « naissent avant le temps où elles pourront être appréciées ou même comprises » (l. 8-9). Comme ces schèmes sont rarement pérennes, les générations futures les dépassent pour en établir d'autres, plus adéquats. Par suite, l'élément jadis problématique ou polémique trouve où s'inscrire dans les nouveaux courants, quitte à bouleverser radicalement le mode de pensée établi. Il s'agit d'un mouvement d'anticipation (l. 6). Le philosophe est « en avance sur son temps » et suscite l'incompréhension de ses contemporains (l. 8-9).

Le troisième degré (l. 9-10) est une extension du second, poussé à l'extrême : ce n'est plus le philosophe qui est en possession de ses idées, mais les idées qui possèdent le philosophe, parfois au risque de lui faire perdre la raison. Peut-être Zambrano pense-t-elle aux « génies maudits » de la pensée et des arts : Nietzsche, Hölderlin ou encore Baudelaire et Kierkegaard dans *Filosofía y poesía*.

Dans la mesure où l'auteur aborde la question de l'actualité de Sénèque, où la sagesse antique est sollicitée face à l'« audacieux savoir d'aujourd'hui », le second temps rompt avec cette description analytique. Cette soudaineté du changement est marquée par la phrase adverbiale négative (l. 10 : « non »). L'effet rhétorique ainsi constitué permet à l'auteur de mettre en avant le fait que ce ne sont plus des mécanismes sociologiques ni des changements circonstanciels qui sont à l'œuvre, mais des causes intérieures, des « raisons du cœur », pourrait-on dire.

D'une part, Zambrano emploie systématiquement la première personne du pluriel. Or à l'évidence, ce « nous » n'a rien de rhétorique, mais désigne bien les intellectuels espagnols républicains en exil. La mémoire de Sénèque n'est actuelle qu'en tant qu'elle résulte de l'effort collectif dans le contexte exilique d'après-guerre : « il revient parce que nous l'avons cherché et non à cause du génie de sa pensée », écrit Zambrano. Sénèque est un « palimpseste » (l. 13) : un personnage réinventé en période de profonde crise intellectuelle.

D'autre part, la direction qu'emprunte l'auteur n'est ni horizontale ni verticale. C'est une chute dans les profondeurs intérieures, là où la « haute raison » platonicienne (Zambrano, 1944, 22) n'a guère de prises. L'obscurité est relative lorsqu'il s'agit de l'incompréhension des contemporains ; elle est absolue quand il s'agit de sonder l'angoisse et le néant que reflète l'inquiétude (au sens physique aussi bien que spirituel du terme) du « pèlerin ». La solution que la philosophe propose en réponse à la crise n'est pas sans évoquer le repli sur soi (« *ensimismamiento* ») préconisé par Ortega et aussitôt décrié par Bergamín. Elle tient à la fois du programme et de la cure : il faut se résigner, « remède unique et de tous temps »⁴²¹ (1944, 28).

Pour Zambrano en somme, la résignation vaut mieux que le désespoir car, au moins, la première est « assistée » par la raison. Cette raison, Zambrano l'appelle ici, « médiatrice » ou moyenne ; « miséricordieuse » plus tard, en référence au roman de Galdós. Elle l'oppose à la « haute raison » platonicienne marquée par l'échec politique et la réussite philosophique du fondateur de l'Académie.

Si dans *Pensamiento y poesía en la vida española*, le style stoïque est défini avant tout comme style de vie espagnole (1939a, 82), dans *El pensamiento vivo de Séneca* (1944), le style est abordé sous l'angle proprement rhétorique et littéraire. Sénèque, pour Zambrano, est le type même de l'élégance et de la sagesse ; il transforme la morale en style de vie (María Zambrano, 1944, 58). Sa prose viserait à séduire plutôt qu'à convaincre : « il croit davantage en la musique de mots qu'en son sens restreint. Pour Sénèque, le style est essentiel : c'est son arme, la meilleure »⁴²² (María Zambrano, 1944, 58). En valorisant le style de Sénèque, Zambrano affiche clairement son parti pris : la philosophie n'est pas seulement question de vérité, elle est aussi affaire d'élégance. Parmi les penseurs de l'Antiquité, seul Quitillien, un presque contemporain du philosophe de Cordoue, a su véritablement apprécier le style de Sénèque.

⁴²¹ « [...] Esto que supo hacer con incomparable maestría y que por ser su remedio nos lo propone como el remedio único y de todo tiempo : resignarse. »

⁴²² « Cree más en la música de las palabras, que en su sentido escueto. Para Séneca, es esencial el estilo ; es su arma, su mejor arma. »

Comme le rappelle James Ker dans *The deaths of Seneca*, Sénèque a eu autant de détracteurs que d'admirateurs : les premiers jugeaient négativement le vernis rhétorique, les seconds estimaient au contraire que sa pensée tirait toute sa vigueur de son style. Dans *Fronteras infernales de la poesía* de José Bergamín, l'essai sur Sénèque porte, il est vrai, moins sur le philosophe lui-même que sur la question de l'enfer et, plus spécifiquement, de sa situation. Il n'en demeure pas moins qu'à l'instar de María Zambrano, José Bergamín évoque la rhétorique tragique de Sénèque, constitutive de sa pensée : « Sénèque, le philosophe, écrit des tragédies : c'est vrai »⁴²³ (Bergamín, 1959, 15). Cependant, là n'est pas le nœud du problème aux yeux du madrilène qui affirme qu'il y a « une manière dramatique de philosopher ou de s'affronter à la philosophie, ou de l'afficher comme un masque, qui n'est rien d'autre qu'une rhétorique échappée d'une théâtralité poétique provenant de la tragédie »⁴²⁴ (Bergamín 1959, 15). En d'autres termes, ce qui importe, c'est la lutte manifestement présente au sein de la manière expressive de Sénèque. Bergamín rappelle le mot de Nietzsche : la conduite du sage antique est digne d'un torero, du toréador de la vertu.

Dans *El pensamiento vivo de Séneca*, Zambrano reprend l'image tauromachique introduite par Nietzsche. À cette différence près qu'elle la situe sur le plan politique. Cette analogie permet de rendre compte des raisons pour lesquelles Sénèque est un modèle pour l'intellectuel qui vit *dans* le monde, par opposition au sage retiré :

Sénèque est un modèle pour l'intellectuel qui, conservant un peu de l'ancienne foi en la raison, de l'espoir placé aux aurores de la raison grecque, aspire à une place à la table du pouvoir. Sénèque peut être un patron pour qui ne croit pas en la raison pure, ni dans la vie contemplative, pour celui qui, sans vouloir tourner le dos à la raison, veut aussi prendre part à l'action, à l'histoire⁴²⁵ (María Zambrano, 1944, 38).

⁴²³ « Séneca, el filósofo, escribe tragedias : es verdad. »

⁴²⁴ « Hay una manera dramática de filosofar o de encararse con la filosofía, o de enmascararse con ella, que no pasa de ser una r torica escapada de una teatralidad po tica originada en la tragedia. »

⁴²⁵ « S neca es un patrón para el intelectual que, conservado un rastro de la antigua fe en la razón, de la esperanza puesta en los albores de la razón griega, aspire a un puesto en la mesa del poder. Séneca puede ser un patrón para el que no cree en la razón pura, ni en la vida contemplativa ; para el que no

Zambrano ne fait pas seulement allusion – ô combien discrètement, il est vrai – à l'expérience du Front Populaire et de la Seconde république espagnole à laquelle elle a activement participé, à travers, par exemple, les *Misiones Pedagógicas*, aux côtés de celui qu'elle considèrera comme son frère d'exil, Emilio Prados. Son discours en un sens serait « prospectif » : Sénèque rendrait manifeste la crise d'après-guerre et le sort des intellectuels face à un pouvoir qui les écrase. « Pris dans la zone la plus amère de l'histoire », c'est un sage sur la défensive (María Zambrano, 1944, 36). La relativité de son savoir est propre aux temps de crise en ce qu'il est alors impossible de s'abandonner à la déraison, non plus d'ailleurs qu'à la raison. Cette amertume chez Zambrano est caractéristique du lieu temporel où, presque inextricablement, se situent les exilés républicains : elle marque la disparition de l'espérance. « Contrefigure » de Socrate, le philosophe de Cordoue est la proie de l'injustice : son espérance est nulle, à l'image de Dante sur le point de franchir le seuil de l'enfer. La mort de Sénèque annonce le sort de tout intellectuel : Sénèque est aux mains du pouvoir impérial – celui-là même qui, finalement, l'écrase – auquel il prétendait prendre part selon une juste rétribution :

La mort de Sénèque ne marque pas, comme pour Socrate, le début de ses espérances ni l'accomplissement de sa foi mais un immense échec, l'échec de l'intellectuel face au pouvoir. Mais Sénèque, se sachant dans une certaine mesure coupable, est mort avec élégance, sans se plaindre et sans larmes. Il a ajourné sa mort aussi longtemps que possible mais, la sachant sûre, elle l'a trouvé prêt. Il est mort sous les feux de la rampe, comme un torero, comme une vedette, comme tout homme qui a vécu pour le monde. Et c'est un sage car, tellement dans la vie, sa propre mort ne le surprend pas, et il a su la vivre, en la jouant. Sénèque est un masque de théâtre, du grand théâtre du monde, le plus grand ayant été l'espagnol. Il a vécu sa mort, comme Plotin meurt sa vie.

Masque de théâtre, personnage de tragédie, du savoir introduit dans le monde, du sage qui ne se retire pas parce qu'il ne croit pas en la vie de la raison et, par là, veut trouver la raison dans la vie, dans l'histoire. La tragédie de l'intellectuel politique d'aujourd'hui qui veut, dans le meilleur des cas, soumettre l'histoire présente à la raison moyenne, qui veut garantir pour la raison sa vie moyenne entre le pouvoir et la rumeur du monde, à cause d'une carence de foi en la raison

queriendo volver la espalda a la razón, quiere participar en la acción, en la historia. Mas, para ellos mismos sería también un aviso. »

entière. Car la raison entière comme l'entière vérité n'est plus de ce monde⁴²⁶ (María Zambrano, 1944, 38).

Dans cette description de la mort de Sénèque⁴²⁷, l'esthétique du sujet ou, selon les termes de James Ker (2009, 117), de la morale de la *persona* est sous-jacente qui semble rendre relativement caduque la problématique de l'essence de l'Espagne ; du moins, elle la relègue au second plan. À première vue seulement car elle est en réalité et de toute évidence reliée à la métaphore absolue du « grand théâtre du monde » : thème caldéronien s'il en est, dont Guillaume Navaud a clairement mis en avant la spécificité.

James Ker indique que l'exemple le plus discuté par la critique de la question du suicide chez Sénèque est tiré de la conclusion de la lettre 77 à Lucilius : « sois sûr d'y mettre une bonne fin »⁴²⁸ (Sénèque, cité par James Ker, 2009, 118) avant de préciser immédiatement que c'est le contexte de la lettre lui-même qui, toutefois, n'a pas toujours été bien compris. Sénèque affirmerait dans un même élan la possibilité d'être le propre dramaturge de soi-même et l'importance ultime de la « fin bonne ». Et l'auteur de préciser que c'est « une notion à la fois éthique et esthétique, clairement soulignée ici par la *clausula* de la lettre elle-même »⁴²⁹ (James Ker, 2009, 118).

⁴²⁶ « La muerte de Séneca no fue como la de Sócrates el comienzo de sus esperanzas, el cumplimiento de su fe, sino un tremendo fracaso, el fracaso del intelectual frente al poder. Pero Séneca, sabiéndose en cierto modo culpable, murió elegantemente, sin queja y sin llanto. Retardó su muerte tanto como le fue posible, pero la sabía cierta y le encontró ya preparado. [...] Murió ante las candilejas del mundo como un torero, como un divo, como todo el que ha vivido para el mundo. Y fue un sabio porque estando tan en la vida, no le sorprendió su propia muerte y supo vivirla, representarla. Séneca es una máscara de teatro, del gran teatro del mundo, y del más grande teatro del mundo que ha sido el español. Vivió su muerte, como Plotino murió su vida.

Máscara de teatro, figura de tragedia, de la tragedia del saber introducido en el mundo, del sabio que no se retira por falta de fe en la vida de la razón, y por ello quiere encontrar la razón en la vida, en la historia. La tragedia del intelectual político de hoy que quiere, en el mejor de los casos, someter la historia presente a la media razón, que quiere garantizar a la razón su media vida entre el poder y el estruendo del mundo, por falta de fe en la razón entera. Porque la razón entera como la entera verdad, ya no son de este mundo. »

⁴²⁷ James Ker analyse les versions les plus anciennes du récit de la mort de Sénèque, ainsi que la manière dont la mort de Sénèque peut être comprise comme une performance littéraire. Ensuite, dans la troisième partie, l'auteur étudie la réception du récit de la mort de Sénèque, du troisième siècle à nos jours. Ceci tend à montrer que Zambrano et ses compagnons d'exil s'inscrivent dans une tradition et des *topoi* littéraires bien établis.

⁴²⁸ « Tantum bonam clausulam impone. »

⁴²⁹ « An ethical but also aesthetic notion, here neatly underlined by the *clausula* of the letter itself. »

James Ker attire l'attention sur le fait que la lettre en question s'ouvre sur le récit de la mort d'un ami commun à Sénèque et Lucilius. Cet événement externe à leur relation épistolaire offre pourtant la clé de la présente en ce qu'elle établit l'analogie entre le récit et la vie : « cela a déjà permis au lecteur de regarder une petite pièce de théâtre au sein de la lettre elle-même, illustrant ce dont une bonne *clausula* – celle que l'ami stoïcien a chorégraphiée – a vraiment l'air »⁴³⁰ (James Ker, 2009, 119). Aussi Zambrano, qui se réfère également aux *Lettres à Lucilius*, semble-t-elle dans le vrai lorsqu'elle décrit, avec des échos nietzchéens, Sénèque « sous les feux de la rampe », mort « comme un torero » (l. 6). Sénèque est « mort en public » dans la mesure où il dicte et *représente* sa sortie, ou *exitum*, à ses disciples rassemblés autour de lui. L'encre qui sèche sur le papier correspond au sang qui jaillit de ses veines.

L'expression latine employée par James Ker (2009), *exitum* ou la mort comme sortie de scène (Guillaume Navaud, 2011, 393), est reprise par Zambrano dans le premier paragraphe du passage cité. À cette différence près qu'elle reprend ce topos cynico-stoïcien (Guillaume Navaud, 2011, 393) pour le relier à la tradition théâtrale espagnole : Sénèque fait une « belle sortie », digne d'un torero, c'est-à-dire qu'il est mort avec honneur. Calderón reprend le *topos* du *theatrum mundi* dans *Le grand théâtre du monde*, en exposant de manière classique la problématique de la distribution des rôles (Guillaume Navaud, 2011, 382). Ainsi, dans le « Prologue métaphysique », l'Auteur répond au Pauvre qui se plaint de son rôle (le considérant inférieur à celui du Roi) que c'est moins le rôle en soi que l'excellence de l'interprétation qui compte (Calderón, 375-378, cité par Guillaume Navaud, 2011, 384-385).

La difficulté du texte de Zambrano réside dans le fait que l'auteur attribue cette représentation de la mort à une faille de la raison : la raison pure, celle des philosophes, de par sa supériorité même – elle n'est déjà plus de ce monde, affirme l'auteur – est insuffisante à *conduire* la vie humaine en temps de crise. Sénèque a permis à la philosophie de redescendre sur terre pour se réconcilier avec la vie. Dans les dernières

⁴³⁰ « It has already allowed the letter's reader to watch a "playlet" within the letter itself, illustrating what a good *clausula* – the one choreographed by the Stoic friend – actually looks like. »

lignes du texte, Zambrano incite de nouveau « l'intellectuel d'aujourd'hui » à prendre part à l'histoire, c'est-à-dire à endosser le rôle de médiateur entre le pouvoir politique et la vie contemplative. C'est un rôle éminemment tragique : il conduit à l'échec et à l'exil. En effet, à travers la figure de Sénèque, Zambrano semble adresser entre les lignes un avertissement à ses compagnons d'exil : jamais le pouvoir ne se laissera « instruire » par l'intellectuel. C'est pourquoi l'histoire demeure tragique.

Enfin, on peut choisir de voir dans cette référence à Calderón une allusion à Lorca, autre emblème de l'Espagne pèlerine aux côtés d'Antonio Machado, et aux temps de la Seconde République. François Bonfils rappelle en effet que « *Le grand théâtre du monde* est aujourd'hui l'une des pièces les plus étudiées [du répertoire des Espagnols], depuis que le poète Federico García Lorca et sa troupe de La Barraca l'offraient en représentation aux paysans des villages andalous » (François Bonfils *in* Calderón de La Barca, 2003, 8).

B. De la philosophie : l'écriture de l'exil dans la correspondance de María Zambrano avec Ferrater Mora (1944-1967)

Será delirio, pero siento, envidia ese dolor en el centro mismo de la tragedia en vez de este destierro en medio de una relativa facilidad material mas... ¡ a qué hablar ! Ellos están juntos, se comunican, hablan y hasta lloran juntos, mientras nosotros estamos separados, por la distancia, la frialdad del alma, la costumbre de callar, y este morbo que me corroe sin tregua la salud y el alma.

María ZAMBRANO à José FERRATER MORA, 3 juin 1945, La Havane.

Por mi parte espero un período de tranquilidad y de cierto estatismo, ya Ud. sabe que soy horizontal y que mi vida sin embargo suele ser peripatética y así ando, pasa un año y otro y nada hago de lo que quisiera y es que el mecenas soñado no aparece, ni tampoco la herencia, ni el pan que reciben algunos gorrones...

María ZAMBRANO à José FERRATER MORA, 4 août 1947, Paris.

Escribo además de los artículos que tanto me desarticulan, escribo ¿ el qué ? No tiene nombre. Escribo para mí misma, porque no puedo dejar de hacerlo [...].

María ZAMBRANO à José FERRATER MORA, 13 mai 1954, Rome.

Le réseau de l'exil intellectuel républicain s'affaiblit à mesure que dure l'exil, d'abord rassemblé au Mexique. Ce qui est remarquable cependant, c'est qu'une forme de consensus se construit autour de l'héritage culturel dans lequel les philosophes se reconnaissent de préférence, à savoir, le littéraire. Aussi, dans ce qu'on peut appeler la géographie spirituelle des philosophes de l'exil républicain espagnol, Sénèque est un

« repère », situé entre la politique et la métaphysique, la rhétorique et la tragédie. Zambrano reprend le thème stoïcien au début des années soixante ; *El ser y la muerte* de Ferrater Mora vient de paraître : l'ouvrage tombe à point nommé. La lettre du 4 octobre 1962 atteste de la forte impression que lui en procure la lecture. Un passage dit avec éloquence le programme de la raison poétique, extensive à d'autres penseurs :

Votre attitude rationaliste dépouillée de la manie, de la folie du rationalisme me réjouit énormément. Je sens que depuis toujours la tâche est la suivante : faire entrer dans la raison ce qui en était exclu ou lui était étranger, dans ses "entrailles". Et, vous l'aviez remarqué, il me semble, c'est précisément cela que je vise⁴³¹ (María Zambrano à José Ferrater Mora, lettre du 4 octobre 1962).

Qu'il s'agisse de la poésie, de la peinture ou de la philosophie, Zambrano appellera ces bornes figuratives des « lieux ». L'historiographie à son tour a fait de Zambrano le « lieu » par excellence de l'exil, dans la mesure où la philosophe andalouse est souvent considérée comme le plus clair représentant de la pensée de l'exil en langue espagnole.

Dans son échange avec un intellectuel espagnol « de l'intérieur », Pablo de Andrés Cobos, Zambrano partage les souvenirs qu'elle a de son père et d'Antonio Machado, sur lequel écrit Cobos qui s'intéresse également à García Bacca – et pour cause : celui-ci consacre au poète un ouvrage important⁴³², *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*. À la fin d'une lettre dactylographiée, Zambrano ajoute à la main cette affirmation surprenante (et fausse, sans aucun doute) : « García Bacca est quelqu'un de grande valeur, mais je ne l'ai jamais connu personnellement ».

⁴³¹ « Me alegra y mucho su actitud racionalista despojada de la manía, de lo maniático del racionalismo. Siento desde siempre la tarea sea esa : ir haciendo entrar en la razón a lo que andaba fuera o debajo, en sus "infiernos". Y como me parece recordar que usted lo había visto, en ello ando. »

⁴³² C'est, de toute l'immense œuvre de García Bacca, le seul livre traduit en français par Marie Laffranque.

Ligne manuscrite suivant la fermeture de la lettre
« Sí, vale mucho García Bacca, a quien nunca he tenido ocasión de conocer. »

Des œuvres majeures de García Bacca conservées dans la bibliothèque personnelle de Zambrano à Vélez-Málaga, j'ai constaté que l'imposante *Metafísica natural estabilizada y problemática metafísica espontánea* (1963) n'a été ni ouverte ni lue. Parallèlement, Zambrano possède les ouvrages les plus récents de García Bacca, publiés chez Anthropos dans les années quatre-vingt. C'est à cette époque que, de retour en Espagne, les journalistes et critiques parlent, à l'instar d'un Carlos Gurméndez, de « nouvelle rencontre » entre les deux philosophes ; la première aurait eu lieu en 1943, au Mexique. Zambrano en revanche a lu avec assiduité Ferrater Mora, ce qu'atteste sa correspondance avec ce dernier, notamment ses ouvrages sur Ortega et Unamuno et s'est intéressée à certains textes de Gaos. Néanmoins, il n'y a pas de doute à ce que c'est avec Bergamín que les affinités intellectuelles sont les plus grandes et les plus nombreuses.

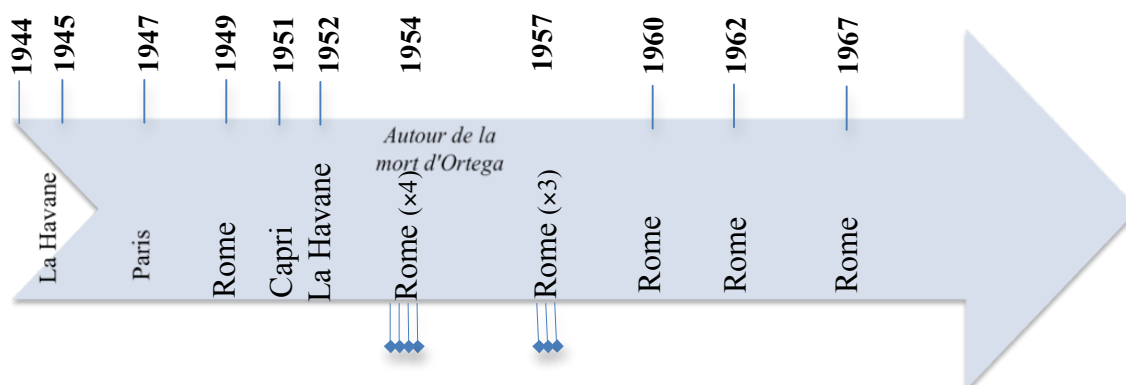
En vue de reconstituer (au moins partiellement) les réseaux universitaires dans lesquels évoluaient les philosophes de l'exil républicain espagnol tant hispanophones qu'internationaux, j'ai consulté à la Fondation María Zambrano à Vélez-Málaga la correspondance de María Zambrano avec les philosophes de sa génération – espagnols comme français.

C'est d'abord la correspondance de Zambrano à Ferrater Mora qui s'avère la plus instructive au niveau philosophique. Elle fait mentir bien les lieux communs concernant l'« acceptation » de l'exil au sens presque religieux de « vocation » où l'entend la critique, inspirée sans doute par les articles et des propos de la philosophe à son retour en Espagne. Outre le partage des expériences de lecture et des projets philosophiques respectifs, qui non seulement permettent d'éclairer les expériences respectives de l'exil

sous un nouveau jour mais également de retracer en filigrane la généalogie de la réflexion sur la place de l'intellectuel républicain en exil dans l'histoire de l'Espagne, cet échange épistolaire indique précisément que le problème semble moins devoir se poser en termes biographiques qu'en termes littéraires et philosophiques.

La Fondation María Zambrano possède les originaux et copies scannées de vingt-quatre lettres et un télégramme envoyés par Zambrano à Ferrater Mora⁴³³. La frise ci-après situe les lettres présentant un intérêt philosophique, vingt-deux au total sur deux décennies. Elle représente l'envoi de lettres par Zambrano à Ferrater Mora et précise, pour chaque missive, le lieu et la date de composition. De 1944 à 1952, la fréquence d'envoi est espacée, à raison d'une lettre par an. En 1954 et 1957, la fréquence en est presque triplée, ce qui laisse supposer que les envois se situent autour d'un événement important. De fait, ces lettres coïncident autour de la mort d'Ortega.

Chronologie de la correspondance de María Zambrano à Ferrater Mora (1944-1967)



L'irrégularité de la correspondance de Zambrano est étroitement liée à sa condition d'exilée : dans la lettre du 13 Mai 1954 par exemple, elle se plaint des lettres qui se perdent et se résout de les envoyer en courrier recommandé, ce qui devient problématique car ses ressources financières s'amenuisent rapidement. Dans celle du 26 Janvier 1960, elle se rend responsable de l' « extinction progressive de leur

⁴³³ Les originaux se trouvent, à ce qu'il semble, à la Fondation Ferrater Mora, en Pennsylvanie.

correspondance ». Ferrater Mora, qui finira par délaisser la philosophie pour le roman, observe, à son tour, dans la lettre du 22 Avril 1951,

qu'une bonne partie des lettres qu'on écrit aujourd'hui consistent à se demander mutuellement où on se trouve. Si j'étais romancier, j'écirais un roman sur les pérégrinations diverses de plusieurs personnages à la recherche les uns des autres, mais ne se retrouvent jamais. Au demeurant, je suppose qu'on a déjà dû écrire ce roman et qu'il compte probablement plusieurs variantes⁴³⁴.

En outre, la difficulté de la situation financière de Zambrano prend une place de plus en plus prépondérante à mesure que les années passent, et les soucis matériels priment sur les soi-disant délires ou escapades métaphysiques dont les critiques parlent tant à son sujet. *L'exil est un obstacle à l'écriture de son œuvre*, autrement dit, à son existence en tant que philosophe même.

L'Espagne est constamment au détour d'une pensée ou d'une parole affectueuse. Voilà qui fait mentir la *doxa* spécialisée : nombreuses sont les études, en effet, qui soutiennent, textes à l'appui, que la philosophe andalouse embrasse sa condition d'exilée, au point d'en faire sa « véritable patrie ». Les lettres à Ferrater Mora, elles, disent tout autre chose, à savoir, *le désir de retour des républicains espagnols*. À ce propos, la lettre du 7 Octobre 1954 est très claire : « le problème, ce n'est pas l'Espagne, mais notre vie en elle »⁴³⁵, écrit Zambrano. Plus loin, elle souligne que son renoncement est lié au fait que personne ne l'attend en Espagne, alors que Ferrater Mora séjourne à plusieurs reprises à Barcelone, en famille.

Afin de faciliter le parcours problématisé de la correspondance sous un angle philosophique, j'indique ci-après sous forme de tableau le contenu de chaque lettre, ainsi que les mentions relatives à l'état des œuvres, selon trois étapes (« en gestation » ; « sous presse » ; « publiés »). Ces lettres offrent une perspective sur l'œuvre de Zambrano dans toute sa spécificité négative : en effet, à mesure que se

⁴³⁴ « Buena parte de las cartas que hoy se escriben consisten en preguntarse mutuamente los paraderos. Si yo fuera un novelista, escribiría una novela donde unos cuantos personajes andan por el mundo persiguiéndose y no encontrándose nunca. Por lo demás, supongo que esta novela debe de haberse ya escrito y posiblemente con variaciones. »

⁴³⁵ « El haber perdido la naturalidad, el que haya problema, no España, sino nuestra vida en ella. »

prolonge l'exil, Zambrano fait part à Ferrater Mora des difficultés et résistances à publier ses ouvrages auxquelles elle tente tant bien que mal de faire face. À cela s'ajoutent des difficultés économiques croissantes et une santé déclinante.

	Contenu succinct	Mentions relatives à la genèse des œuvres respectives
Lettre 1 18. IX. 1944 La Havane	<p>§1 Sur <i>Unamuno</i>, de F. Mora ; éloge du style ; premières impressions. – Sur le paradoxe d'Unamuno, approuvé par María Zambrano. – Joie due au fait que le livre de F. Mora lui permet un « voyage dans le temps » où M. Z. « revit » Barcelone, en 1937, avec F. Mora.</p> <p>§2 Sur le reste du livre. Autre éloge du style de F. Mora. – Influence d'Unamuno. – Religion atypique d'Unamuno : christianisme comme forme du « renaître ». – Sur l'esprit occidental, toujours dans les catacombes.</p> <p>§3 Sur ses propres publications, envoyées à F. Mora.</p> <p>§4 Demande à voir le <i>Nietzsche</i> de F. Mora.</p> <p>§5 Aspire à converser de vive voix avec F. Mora</p>	<p>Non publiés : <i>Unamuno y su tiempo</i> ; <i>España en su tiempo</i>.</p> <p>Sous presse : <i>La Agonía de Europa</i>, Sudamericana.</p> <p>Articles : « Heloisa », <i>Sur</i> « La Esfinge », <i>Cuadernos Americanos</i>. « Poema y sistema », <i>El Hijo Pródigo</i>.</p>
Lettre 2 3 et 18. VI. 1945 La Havane	<p>3 Juin 1945</p> <p>§2 Sur ce qu'elle a lu de F. Mora, approuvé et encensé :</p> <ol style="list-style-type: none"> 1) <i>Las formas de la vida catalana</i>. 2) <i>De la contención libertaria</i> 3) <i>Variaciones sobre el espíritu</i>, Sudamericana <p>Sur le style classique de F. Mora. – Plotin</p> <p>§3 Sur <i>Cuestiones españolas</i>, dont certains extraits ont été publiés dans <i>Revista de las Indias</i> et dans <i>Cuadernos Americanos</i>.</p> <p>18 Juin 1945 Maladie. Chaleur. Mère et sœur persécutées par les nazis. – Commence le délire.</p>	<p>Publiés : <i>La agonía de Europa</i>, Sudamericana. (PRBL : n'en a pas reçu de copies).</p>
Lettre 3 4. VIII. 1947 Paris	<p>§1 Etat de confusion liée à la mort de sa mère (en France encore occupée). – Sa faculté la plus brillante semble avoir disparu : sa mémoire.</p> <p>§2 Alfonso (Church) et ses tractations pour que M. Z. remplace F. Mora à Santiago de Chile, le cas échéant. M. Z/ dit à F. Mora son refus catégorique.</p> <p>§3 Impossibilité de travailler à Paris. – Sur la condition des exilés : « l'Histoire a la mauvaise habitude de mesurer le temps à une échelle inadéquate pour la modeste vie des hommes. – Problème de la philosophie de l'histoire qui, avec le cynisme chrétien, ne prend pas en compte la vie de l'individu. – La « raison historique ».</p> <p>§4 Sa hâte de lire <i>El hombre y la muerte</i> et <i>Ortega</i>, de F. Mora.</p> <p>§6-7 Sur Sartre. – Picasso.</p>	<p>Sous presse : <i>Hacia un saber sobre el alma</i> (HSSA).</p> <p>Publiés : « La mirada de Cervantes », <i>Sur</i>.</p> <p>Traduits : <i>Filosofía y poesía</i>, par Jean Wahl, Deucalion.</p>
Lettre 4 24. IX. 1949 Rome	<p>§1 Sur ses <i>vertiges de temps</i>, depuis qu'elle foule le sol méditerranéen. – Florence. – Rome. Voir « les peintures, les pierres, les lieux qu'on croyait exister mais sans être réels ». – Sérénité que lui procure tout ce qui est grec.</p>	

	§2 Rome. – Catacombes. – Sentir directement le christianisme des premiers temps. – Vertige du fait de devoir retourner aux temps présents.	
Lettre 5 2. III. 1950 <i>Capri</i>	§1 Etat de santé mauvais, d'où l'espacement de la correspondance. – Elle se trouve « comme sous un charme ». – §2 Sur Capri. – Sur le climat. Mentionne la « tragédie espagnole » et le « christianisme essentiel ».	Articles « Delirio de Antígona », <i>Origenes</i> , 1948.
Lettre 6 25. VI. 1951 <i>La Havane</i>	§2 L' « ici » : sur le climat tropical. §3 Sur son arrivée à Paris. Sur son essai <i>Antígona</i> . – sur les recensions critiques négatives de <i>HSSA</i> . §4 Appréciation positive de la traduction de son essai sur Picasso (Paris). §7 Enjoint F. Mora à lui écrire, avec la recommandation suivante : « la biographie d'un philosophe, ce sont ses pensées ».	Publiés : <i>HSSA</i> . Articles : « Picasso », <i>Cahiers d'Art</i> « Dios ha muerto ».
Lettre 7 17. III. 1952 <i>La Havane</i>	§1 Angoisse dans l'air (Cuba). §4 Diaspora républicaine : Cernuda. – Julián Marías.	
Lettre 8 1. VI. 1952 <i>La Havane</i>	§2 MZ se félicite de ce que F. Mora ait publié en allemand. §3 Julián Marías, injoignable. §4 Sur <i>El hombre y lo divino</i> (HD), qui prend de l'ampleur et qui a été envoyé au Mexique §4 Ortega sur le style de Heidegger, « styliste formidable » : « le style, c'est le sexe ». Futilité du Maître dans ses derniers jours. §5 Troubles que lui cause l'Europe. – pythagorisme et stoïcisme.	En cours : HD, « La condenación aristotélica de los pitagóricos ».
Lettre 9 ⁴³⁶ 7. X. 1954 <i>La Havane</i>	§2 Sur l'Espagne, où F. Mora a récemment séjourné en famille. – « Ce qu'il y a de pire, pour nous, c'est d'avoir perdu le naturel d'y vivre, c'est le fait que le problème, ce n'est pas l'Espagne, mais notre vie en elle ». §4 Raison du non-retour de M. Z. en Espagne : ne pas y avoir de famille qui l'attende. §5 Souvenirs de Barcelone. Évocation de <i>Cóctel de verdad</i> , le premier livre de F. Mora. §6 Situation de la tombe de Blas Zambrano (son père) lui est inconnue. §7 Madrid au mois d'Août. §9 Santayana. §10 J. Marías	
Lettre 10 13. V. 1954 <i>Rome</i>	[Lettre du 7. X ne serait pas parvenue à F. Mora] §2 Ce que disait la précédente. – Mise au point de la situation philosophique de F. Mora. – Sur sa propre situation philosophique : elle se trouve peut-être trop	

⁴³⁶ Il est probable que, due à une erreur de transcription de ma part, la date soit antérieure à l'année ici mentionnée, ce qui fausse quelque peu la chronologie, mais pas la réflexion en elle-même ni la substance de l'argument.

	<p>loin de la philosophie pour pouvoir y retourner. – Cervantes. – Besoin de philosophie et de poésie.</p> <p>§3 Sur <i>El hombre y la encrucijada</i>.</p> <p>§4 Accuse Heidegger de plagiat. – Se demande s’il n’y a pas de lieu en ce monde pour une philosophie pure avec ses nécessaires impuretés.</p> <p>§5 Invite F. Mora à Rome.</p> <p>§6 Invite F. Mora à contribuer à <i>La Licorne</i></p>	
<p>Lettre 11 18. VI. 1954 Rome</p>	<p>§1 Lu article de F. Mora sur Cervantès. – Demande à F. Mora si celui-ci a lu ses articles sur Cervantes parus dans <i>La Licorne</i>, <i>Asomante</i>, de 1948.</p> <p>§3 Sur la <i>Lógica Matemática</i> de F. Mora et Leblanc.</p> <p>§6 Araceli Zambrano et G. Marcel ont parlé de <i>Delirio y destino</i>. – M. Z. ne veut pas que ce texte soit publié en espagnol sans être accompagné d’une traduction en langue étrangère.</p> <p>§7 Dit écrire malgré les difficultés à publier.</p> <p>§8 « La metáfora del corazón ».</p>	<p>En gestation : <i>Delirio y destino</i>.</p> <p>Articles : « La metáfora del corazón ».</p>
<p>Lettre 12 5. X. 1954 Rome</p>	<p>§2 Sur « La condenación de los pitagóricos » dans <i>HD</i>.</p> <p>§3 Sur Pittaluga, malade.</p> <p>§4 Sur Ortega, sur son lit de mort.</p> <p>§5 Sur les notices nécrologiques erronées annonçant dans <i>ABC</i> la mort d’Ortega.</p> <p>§6 Appel à diffuser la nouvelle de sa mort au-delà des frontières.</p> <p>§7 Réflexions dernières sur le mystère de la vie et de la mort.</p>	<p><i>HD</i>, « La condenación aristotélica de los pitagóricos »</p>
<p>Lettre 13 5. XII. 195[4 ? Rome</p>	<p>§2 Retour sur la mort d’Ortega. – Ortega pour et selon M.Z. – Sa condition en tant que disciple.</p> <p>§3 Se remet à lire le livre de F. Mora sur Ortega.</p> <p>§7 Pouvoir révélateur de la mort.</p>	<p><i>Insula</i>. « Don José ».</p>
<p>Lettre 14 25. III. 1957 Rome</p>	<p>§3 « Los sueños y el tiempo ». – <i>Delirio y destino</i> (DD). Présentation au Prix Européen. – Méthode utilisée allie philosophie, poésie et religion.</p> <p>§8 Difficultés « infernales » pour écrire <i>Persona y democracia</i>.</p>	<p>En gestation : <i>Persona y democracia</i>.</p> <p>Publiés « Los sueños y el tiempo ».</p>
<p>Lettre 15 17. VII. 1957 Rome</p>	<p>§2 La Crise.</p> <p>§3 Cioran.</p> <p>§5 A révisé la traduction française de « Los sueños y el tiempo ». – Les amendements imposés au texte.</p> <p>§7 Demande à F. Mora des nouvelles d’Espagne. – MZ se trouve « entre l’horreur et l’envie de rentrer ».</p>	<p>Sous presse : « Les songes et le temps », <i>Diogène</i>.</p>
<p>Lettre 16 20. VIII. 1957 Rome</p>	<p>§1 Sur les articles de F. Mora consacrés à Ortega.</p> <p>§4 Demande à F. Mora ses impressions de retour en Espagne.</p> <p><i>Man at the crossroads</i> et <i>Ortega</i>, de F. Mora publiés en anglais.</p>	

Lettre 17 26. I. 1960 <i>Rome</i>	§2 Demande à F. Mora son parrainage pour la Fondation Bollingen.	En gestation : <i>La España de Galdós</i> (« Camino de España »). Publiés : « Les songes et le temps », <i>Diogène</i> . « El pintor Ramón Gaya », Taurus.
Lettre 18 9. III. 1960 <i>Rome</i>	§1 Réitère sa demande pour la Fondation Bollingen, pour laquelle elle n'a reçu aucune réponse de la part de F. Mora. §2 Ses conjectures à ce propos, liées à la faillibilité de sa correspondance.	
Lettre 19 16. III. 1961 <i>Rome</i>	§2 Refus de la Fondation Bollingen. – Catastrophe : « je me suis retrouvée face au vide ». – Demande à F.Mora qu'il la tienne au courant de la publication des bourses américaines. §3 Réflexions sur l'hostilité du destin. §4 Sur la foi. §5 Initie ses lectures sur la pensée orientale avec P. Ponsoye de Noël. – Médiation entre l'Orient et l'Occident. §6 Son amitié pour la Catalogne. – Conseil pour Ferrater : « prenez garde au Travail ». F. Mora, <i>El ser y la muerte</i>	
Lettre 20 4. X. 1962 <i>Rome</i>	§1 Sur <i>El ser y la muerte</i> , de F. Mora. – Sur le stoïcisme ou les méditations sur la mort à partir de la raison. §2 Écrit sur Nietzsche en partant d'une perspective similaire. – Fait le lien avec <i>La confesión : género literario</i> . §3 Juge le ton de l'Avant-propos de <i>El ser...</i> trop modeste. – Exprime sa désapprobation sur ce point. – Valorise l'attitude rationnelle, non pas rationaliste, de F. Mora. §7 Revient sur ce qu'elle écrit sur Nietzsche, la raison et la mort. – Dit avoir ri en relisant le <i>Zarathoustra</i> .	En gestation : écrits sur Nietzsche. Articles : « El idiota ». « La religión poética de Unamuno », <i>La Torre</i> .
Lettre 21 7. IX. 1962 <i>Rome</i>	Grande période d'écriture. Sur la liberté : « c'est obéir à une seule règle, jusqu'à l'aveuglement ».	
Lettre 22 24. II. 1967 <i>Crozet-^s/</i> <i>Geix</i>	§3 Sur l'ouvrage d'Abellán : « parmi ce qu'il y a de plus tragique à lire aujourd'hui ». §6 Déclare avoir abandonné l'analyse de la crise depuis longtemps.	Publiés <i>España, Sueño y verdad</i> , Edhasa.
Lettre 23 8. II. 1968 <i>Rome</i>	§3 Se demande si elle pourra jamais se libérer de la philosophie.	

Tableau 1 *La philosophie et l'exil dans la correspondance de María Zambrano à Ferrater Mora*

1. La condition exilique : philosopher dans l'absolu ?

La correspondance de María Zambrano reflète la complexité de sa situation de philosophe itinérante, de « dame pèlerine » en recherche constante de financements, surtout à partir des années 1960 (à l'époque où elle écrit « Les songes et le temps »), comme le montrent singulièrement ses requêtes auprès de la Fondation Bollingen, liée au psychiatre Carl Jung. Une candidature n'est recevable que sous réserve d'être présentée par un « parrain » américain. Aussi Zambrano prie-t-elle Ferrater Mora de la soutenir. Ses efforts, néanmoins, ses implorations, ne sont pas récompensés.

Trois lieux ont la préférence de la philosophe pour la durée de sa correspondance avec Ferrater Mora : La Havane, Paris (où elle retrouve José Bergamín, ce dont elle fait part à Ferrater dans la lettre du 19 Juillet 1957) et Rome, d'où est envoyé le gros de sa correspondance. Si l'Europe est un choix de prédilection face à la chaleur étouffante des Caraïbes (Zambrano salue avec humour le froid et la grêle, qui permettent d'écrire, par exemple dans la cinquième lettre envoyée de Capri, le 2 août 1947), Rome à son tour est privilégiée sur Paris où il est impossible de travailler, constate-t-elle dans la troisième lettre, celle datée du 4 août 1947 : aucune opportunité éditoriale et, qui plus est, le milieu intellectuel français, dominé par « M. Sartre », laisse à désirer. Cioran lui reprochera affectueusement d'« abandonner ses amis parisiens » pour la capitale italienne dans une lettre envoyée peu après son départ de Paris. C'est à Rome qu'elle publie, en 1965, un livre intitulé *Spagna. Pensiero, poesia e una città*, inédit en castillan jusqu'à une époque récente : il paraît en 2008 chez Biblioteca Nueva par les soins de Francisco José Martín.

Le christianisme – et par là, il faut entendre le christianisme des origines, non-institutionnalisé – constitue le premier fil conducteur de la correspondance avec Ferrater Mora tout au long des deux décennies que dure, tant bien que mal, l'échange. Le deuxième fil conducteur concerne le sort de la philosophie espagnole à l'échelle internationale.

Dans cette même lettre du 4 août 1947, Zambrano, depuis Paris, réfléchit sur la philosophie de l'Histoire et sur le fait que les exilés républicains en sont exclus : « il n'y

a pas de solution, pour nous : l'Histoire a la mauvaise habitude de mesurer le temps selon une mesure inadéquate à la modeste vie des hommes »⁴³⁷. Comme dans *Los bienaventurados*, dont elle commence la rédaction dans les années soixante, le temps est personnalisé par Chronos qui exige des sacrifices humains : « on a l'impression que [le temps] se produit comme le spectacle d'un Dieu – modeste –, titan que notre malheur divertirait car, si l'Histoire était humaine, son visage serait celui des hommes et... on voit ce que ça donne »⁴³⁸. Dès 1939, Zambrano se dit prête « à obéir à la “raison historique” qui semble présider [sa] vie chrétienne »⁴³⁹. Cette disposition consistant à se conformer à une instance supérieure à sa propre volonté n'est pas sans faire songer à la résignation sénéquiste dont la philosophe fait état dans *El pensamiento vivo de Séneca*. De Sénèque il est d'ailleurs question au fil de cet échange à travers l'ouvrage de Ferrater Mora, *El ser y la muerte*.

Entre 1949 et 1950, l'échange entre les deux philosophes prend un rythme régulier, bien que relativement espacé ; ce rythme ne sera pas tenu, malgré les déclarations de bonne volonté faites en ce sens de part et d'autre. En l'occurrence, il faut compter entre deux et trois mois pour l'envoi et la réception des trois lettres. Deux sont émises par Zambrano, la première et la troisième, qui reçoivent une réponse de Ferrater, encourageant la philosophe à poursuivre dans cette voie : « ce que vous me dites de vos impressions en Italie, de Florence et de Rome en particulier, m'a intéressé et plu. La vie concrète, personnelle, du christianisme, que vous appelez la vie sans définition du christianisme »⁴⁴⁰ (Ferrater Mora à María Zambrano, lettre du 22 Décembre 1949, Bryn Mawr).

⁴³⁷ « No hay solución, para nosotros ; la Historia tiene la mala costumbre de mediar el tiempo en medida inadecuada a la modesta vida de los hombres. »

⁴³⁸ « Parece producirse como el espectáculo de algún Dios – modesto – titán que se divirtiera de nuestra desventura, pues si la Historia fuese humana su rostro sería el de los hombres y... ya se ve. »

⁴³⁹ « El caso es que estoy dispuesta a irme obedeciendo a la “razón histórica” que parece presidir mi vida cristiana. »

⁴⁴⁰ « Me ha interesado y me ha agradado mucho lo que me dice de lo que [...] le ha impresionado Italia. Florencia y Roma principalmente. La vida sin definición del cristianismo que usted llama a la vida concreta, personal del cristianismo. »

Autour de ces dates, la philosophe andalouse entame une réflexion sur la beauté hellénique, inspirée par son retour en terres méditerranéennes. Ce sont sans doute de telles impressions qui donneront lieu à l'un des plus importants ouvrages de Zambrano, *El hombre y lo divino*, dont il est également question dans la correspondance, notamment à travers l'article « La condenación aristotélica de los Pitagóricos ». En Grèce, la philosophe trouve une sorte d'apaisement : « et voir, enfin, les peintures, les pierres, les lieux qu'on croyait existentialistes, mais non réels, c'est un choc trop fort. Tout est d'une beauté exaspérante ; et, chose étrange, il n'y a que ce qui est grec qui me procure sérénité, qui me fait accepter mon sort en m'emplissant le cœur de calme »⁴⁴¹ (Lettre du 24 octobre 1949). À Rome, Zambrano semble au plus près des choses, délaissant la pensée abstraite :

J'ai beaucoup appris de Rome, je me suis abandonnée à elle, me plongeant au sein de mon ignorance. Mais je crois que le plus révélateur, c'est de sentir directement le Christianisme des premiers temps. Dans les textes, on trouve les "définitions" que le Christianisme a dû se tailler, forcé ou fasciné par la Philosophie gréco-romaine. Mais dans les catacombes, dans les images des mosaïques, dans les petits objets de verre, dans les inscriptions, la vie palpite sans définition, la vie chrétienne, la vraie, quand l'abstraction du Christianisme n'avait pas encore été édifiée. Et j'en suis venue à penser que l'évolution du Christianisme est partie d'une vie concrète, personnelle, à l'abstrait, jusqu'à l'époque actuelle, où c'est devenu d'une abstraction comparable à celle de la culture païenne des derniers temps. Et cela m'a confortée dans mes très vieilles idées sur le passage du paganisme au christianisme, non sans rapport avec les limites ou les impuissances de la Philosophie⁴⁴² (Zambrano à Ferrater Mora, lettre du 24 octobre 1949).

⁴⁴¹ « Y ver, al fin, los cuadros, las piedras, los lugares que se creían existencialistas, pero no reales, es una conmoción demasiado fuerte. Todo es de una belleza exasperante : y es curioso que lo único que me produce serenidad, que me hace aceptar mi suerte llenándome el corazón de calma es lo griego. »

⁴⁴² « Mucho me ha enseñado Roma, pues me abandono a ella, hundiéndome en el seno de mi ignorancia. Pero creo que lo más revelador es el sentir directamente el Cristianismo de los primeros tiempos. En los textos estás las "definiciones" que el Cristianismo tuvo que hacer de sí mismo, obligado o fascinado por la Filosofía greco-romana. Pero en las catacumbas, en las imágenes de los mosaicos, en los pequeños objetos de vidrio, en las inscripciones, palpita la vida sin definición, la vida cristiana, la verdadera, cuando aún no se había edificado la abstracción del Cristianismo. Y he venido a pensar que la evolución del Cristianismo ha ido de una vida concreta, personal, a lo abstracto, hasta llegar a los tiempos de hoy en que ya se ha convertido tan abstracto como lo era la cultura pagana al final. Y eso me ha

À la demande de Ferrater, Zambrano approfondit sa réflexion dans la lettre suivante, datée du 2 mars 1950, avant d'hésiter – la voie vers laquelle elle s'achemine lui semble peu philosophique – et, finalement, de s'en retourner à ses souvenirs d'enfance catholique. Petite fille, elle était « celle qui pleure quand elle voit qu'elle ne peut pas être catholique et qui l'est en secret, dans la solitude et la communion »⁴⁴³ (Zambrano à Ferrater Mora, lettre du 24 octobre 1949) :

Si le christianisme a parfois correspondu à une vie concrète, un vivre ensemble avec le Christ, il l'appelait et lui venait, vous pouvez en être sûr. Aujourd'hui, c'est la question des principes qui, malgré tout, prédomine dans la culture occidentale, partie de la germination souterraine de la graine de blé – comme on la sent dans les catacombes ! – pour atteindre cette vaste coupole abstraite, cette légère couche de principes presque logiques – à travers ses contextures qui, aujourd'hui, protègent (?) l'homme occidental. Mais à moi, ça se révèle comme une perspective infinie ouverte sur l'Histoire, ouverte dans l'âme humaine, qu'elle transcende, ouverte dans l'univers même des Dieux jadis adorés, qu'elle transcende – ce que je laisse entendre dans l' "Antigone" que je vous ai donnée à lire⁴⁴⁴ (Zambrano à Ferrater Mora, lettre du 24 octobre 1949).

Le fil rouge de la spiritualité chrétienne se perd jusqu'au début de la décennie suivante où, dans la lettre du 16 mars 1961, Zambrano fait part à Ferrater de sa découverte de l'Orient, à travers une première lecture, *L'Islam et le Graal*, de Pierre Ponsoye de Noël. L'Espagne jouerait le rôle de médiatrice entre l'Orient et l'Occident :

Et même si ce n'est pas le thème de la recherche de cet auteur, il en ressort très clairement la médiation espagnole – très catalane, il est vrai – entre l'Orient et l'Occident, un Occident qui pouvait être sauvé – selon moi – de l'absolutisme, du

ratificado en mis viejísimas ideas acerca del tránsito del paganismo al Cristianismo que lo son al mismo tiempo sobre los límites o las impotencias de la Filosofía. »

⁴⁴³ « La que llora cuando ve que no puede ser católica y lo es en secreto, en soledad y en comunión. »

⁴⁴⁴ « Si el cristianismo fue una vez vida concreta, convivencia con Cristo, le llamaba y venía, puede Ud. estar seguro. Hoy es la cuestión de principios que preside a pesar de todo la cultura de Occidente, su marcha ha sido desde el germinar bajo tierra de la semilla de trigo – ¡ cómo se siente en las catacumbas ! – a esta vacía cúpula abstracta, a esta ligerísima capa de principios casi lógicos – por sus contexturas que hoy protegen – ¡ – al hombre occidental. Mas a mí se me descubre como una perspectiva infinita abierta a la Historia, abierta en el alma humana y que la trasciende, abierta en el universo mismo de los Dioses antes adorados y que los trasciende – como insinuo en la "Antígona" que le dí a leer. »

rationalisme – de la Raison non-médiatrice, dis-je – et des divers matérialismes⁴⁴⁵ (Zambrano à Ferrater Mora, lettre du 16 mars 1961).

2. Le fantasme du retour

La question du retour en Espagne occupe Zambrano et Ferrater Mora dès les premières années d'exil. Elle est étroitement liée au problème de la réception de la philosophie d'expression espagnole. La lettre du 7 octobre 1957 est sans doute la plus éloquente de toutes celles de Zambrano sur ce sujet. Une lettre précédente avait déjà abordé le sujet. Dans sa réponse à la lettre du 1^{er} juin 1952 envoyée de La Havane, Ferrater Mora décrit ses impressions de son retour à Barcelone, ses retrouvailles en famille, après quatorze ans d'absence :

Je ne vous cacherai pas mon émotion : nous savons tous ce qui se passe et ce qui s'est passé (et même, nous avons une idée de ce qui va se passer), mais ni les vieux amis ni les vieilles pierres, ni les nuages ni les oiseaux n'ont à voir avec tout cela. Je me souviens que vous aviez dit un jour à quelqu'un qui, sous couvert de politique, attaquait l'Espagne : "Mais les arbres, eux, ne sont pas du régime..." Peut-être qu'on pourrait généraliser et dire que nulle part au monde rien de substantiel n'appartient à aucun régime. *Ce qu'il faut se demander, c'est combien il y a de choses substantielles en ce monde. En Espagne, pas autant que nous le disons, mais plus que nous voulons le croire...*⁴⁴⁶ (Ferrater Mora à María Zambrano, 10 août 1952).

Alors que l'après-guerre produit ses dystopies littéraires et pose un regard désenchanté sur le monde, Ferrater garde une certaine fraîcheur au contraire. La question que pose Ferrater Mora est vieille comme le monde : que reste-t-il du passage de l'homme – de chaque peuple, de chaque individu – sur terre ? Quelle est la parcelle

⁴⁴⁵ « Y aunque no es el tema de la investigación de este autor, sale de ella muy clara la mediación española – muy catalana, por cierto – entre el Oriente y el Occidente, un Occidente que pudo ser salvado – digo yo – del absolutismo, del racionalismo – de la Razón no mediadora, digo yo – y de los materialismos diversos. »

⁴⁴⁶ « ... No le ocultaré mi emoción : todos sabemos lo que pasa y lo que ha pasado (y hasta lo que sospechamos que pasará), pero ni los viejos amigos ni las viejas piedras, ni las nubes ni los pájaros parecen tener que ver gran cosa con ello. Recuerdo que usted dijo una vez a alguien que so capa de política, atacaba a España : "pero es que los árboles no son del régimen..." Quizás se podría ampliar eso y decir que en ninguna parte del mundo nada sustantivo es de ningún régimen. *Lo que hay que preguntarse es cuánto de sustantivo hay en el mundo. En España, no tanto como lo decimos, pero más de lo que creemos.* » Le passage en italiques est souligné par moi.

d'éternité que chaque endroit – ici, l'Espagne – offre ? L'immanence – symbolisée par l'arbre – s'ancre paradoxalement dans une forme de permanence, « ouvrant » ainsi le regard à une forme d'éternité.

Le philosophe Robert Dumas, dans son beau *Traité de l'arbre*, explore l'analogie homme-arbre et en rappelle le sens profondément philosophique et poétique. L'arbre est à la fois un symbole spirituel, une entité physique et une représentation scientifique. Bergamín n'était pas dupe lorsqu'il choisit l'arbre de Porphyre pour sa maison d'édition *El árbol*. Dans les premières pages, l'auteur commente le tableau de Jérôme Bosch, *La Nef des fous*. On retrouve, là encore, le thème de la partance et du « pèlerinage », et, en ultime instance, celui de l'exil et de l'*homo viator* :

On y voit un arbre servir de mât, à moins que ce ne soit l'inverse. En tout cas, on comprend qu'il suffit à l'équipage de confondre l'arbre et le mât pour qu'aussitôt celui-là devienne celui-ci, prêt à tous les voyages. Dernière des aberrations ou première des intuitions ? [...] Le paradoxe de Bosch [ouvre] un abîme. Dans son tableau, l'arbre qui pousse du bateau, le bateau qui pousse de l'arbre offrent le mouvement et l'immobilité ensemble. Singulière représentation de l'existence humaine, toujours errante, jamais chez elle parce qu'écartelée entre l'ici et l'ailleurs, le village et les séductions de la forêt, la terre et le ciel, l'enracinement et l'appel du large, les contraintes du réel et la puissance de l'imaginaire (Robert Dumas, 2002, 10).

C'est avec enthousiasme que Zambrano répond à Ferrater Mora dans la lettre du 7 octobre 1957, mentionnée ci-dessus. Je cite ici les passages les plus évocateurs de son état d'esprit quant à la situation des exilés républicains dans leur ensemble (l'exil, est-ce encore justifié ?), de son appréhension personnelle du retour, impossible et désiré. Tout cela va de pair avec son propre cheminement philosophique :

Votre dernière lettre me réjouit plus encore que d'ordinaire : certains bruits m'étaient parvenus sur le fait que vous étiez en Espagne mais, cette fois, pour y rester. Et s'il est vrai que je n'aurais rien eu à redire sur pareille décision – si de fait vous l'aviez prise, vos motifs auraient été rationnels ou suprationnels – il n'en demeure pas moins que je n'en aurais été attristée : moins parce que vous ne m'en aviez pas fait part que parce que vous ne m'avez pas écrit de là-bas. Je vois que non seulement vous n'y êtes pas resté mais que ce n'était pas avec cette intention que vous y êtes allé... Et je comprends ce que vous me dites, ce que vous ne me dites pas aussi. Comme c'est triste ! Pas vrai ? Plus que nulle part ailleurs

car il ne peut y avoir en d'autres endroits un appel aussi intense, aussi profond pour exister, c'est-à-dire être vraiment et en tout et pour tout bien vivants et... comme ensuite il s'avère que c'est impossible, à supposer que cela ait jamais pu l'être... Il faut voir aussi que nous ne sommes plus habitués à vivre en notre Patrie, quelle qu'elle soit, et qu'une espèce de catégorie s'est constituée ainsi qu'une obsession qui n'a plus guère à voir avec la façon dont nous y avons vécu quand c'était naturel d'y vivre : maintenant, tout désaccord nous choque – je dis les choses telles que je les imagine – sans nous rappeler tous ceux que nous avons subis, des déserts que nous avons traversés.

Le pire, pour nous, c'est cela : le fait d'avoir perdu le naturel, le fait que le problème, ce soit non pas l'Espagne, mais notre vie en elle, puisqu'elle a toujours posé problème. Je crois qu'un jour, faisant preuve à la fois d'humilité, de bienveillance et de mépris nous devrions y retourner. Peut-être sommes-nous devenus des espèces de puristes pédants ? Non, pas tout-à-fait encore – c'est en tout cas ce que je me dis ; pas encore, comme la mort qu'on appelle parfois et dans laquelle on voit, chaque jour davantage, la Patrie parmi toutes les patries.

Peut-être qu'en moi s'est formée cette association ou implication ou conflit, entre la patrie et la mort, non par un reste de crainte des bombes – jamais de vérité – j'ai sentie combien Barcelone était belle, mais parce que la patrie s'est tellement éloignée et s'est élevée au règne des catégories immortelles ou inatteignables, devenant une substance intégrale et entière ou le lointain jardin d'où nous sommes sortis pour ce monde étrange, ou pour se réintégrer en elle, fin ultime de l'espérance connue... bref, c'est du moins comme ça pour moi, je crois⁴⁴⁷ (María Zambrano à Ferrater Mora, lettre du 7 octobre 1957).

⁴⁴⁷ « Su última carta me alegró todavía más que de costumbre, pues habían llegado a mí algunos rumores de que estaba Ud. en España para quedarse en ella. Y aunque nada hubiera tenido yo que objetar a su decisión, de tomarla sus motivos tendría racionales o supraracionales – me dolía, si que no me lo hubiese comunicado, que no me escribiese desde allá/ ella. Veo que ni se quedó, aunque tampoco había ido en ese ánimo... Y comprendo lo que me dice y también lo que no me dice. ¡ Cuánta melancolía ! ¿ Verdad ? más que en ninguna otra parte, pues en ninguna otra parte puede haber una llamada tan intensa, tan profunda a la existencia, es decir, a estar de verdad y del todo vivos y... como luego resulta que no puede ser, suponiendo que tal cosa pudiera ser alguna vez. Hay que contar también con que estamos deshabituados a vivir en nuestra Patria, fuese ésta cual fuese, y que se ha constituido una especie de categoría y hasta de obsesión que poco tiene que ver con el modo con la que vivíamos cuando era natural el estar en ella ; ahora todo desacuerdo nos choca – digo yo, me imagino – sin acordarnos de cuántos choques sufrimos entonces, de cuántos desajustes, de cuántos desiertos hubimos de atravesar...

Lo peor para nosotros es eso, creo : el haber perdido la naturalidad, el que nos haga problema, no España, sino nuestra vida en ella, pues problema siempre lo fue. Creo que algún día haciendo acopio de humildad, de benevolencia y de desdén deberíamos irnos para allá. ¿ No acabaremos por ser una especie de pedantes puristas... ? Todavía no, al menos eso me digo : todavía no, como antes la muerte por mucho que a veces se la llame y se vea en ella, en ella cada día más, la Patria entre todas.

Quizá en mí haya formado esa asociación o implicación o lío, entre la patria y la muerte, no por temor dejado por las bombas, que nunca la verdad, lo sentí bien bonita era Barcelona : sino porque la patria se haya alejado tanto y se haya ascendido al reino de las categorías inmortales o inasequibles, a ser una

Pour clore sa lettre, la philosophe andalouse évoque George Santayana. Il s'agit de l'une des « figures » mineures dont s'inspire la philosophie de l'exil républicain espagnol ; ainsi García Bacca le mentionne également dans ses essais. En outre, c'est un nom directement associé à celui de Ferrater Mora. Ce dernier a traduit *Tres poetas filósofos. Lucrecio, Dante, Goethe* – ouvrage qui a dû inspirer Zambrano. Dans les textes qui donneront lieu à *Los bienaventurados*, ouvrage posthume, cette dernière introduit l'archétype du « philosophe-poète ». Les lignes manuscrites ajoutées à la fin relatives au numéro d'*ABC* consacré au philosophe défunt semblent répondre à une préoccupation de Ferrater Mora, auprès duquel la philosophe andalouse joue parfois le rôle de guide et de conseiller : comme Santayana, celui-ci s'exprime en anglais. Faut-il qu'il le regrette aussi sur son lit de mort, à l'instar de son prédécesseur ? En un sens, la philosophe andalouse l'invite (discrètement) à ne pas commettre la même « erreur » :

Ces jours-ci, j'ai relu le premier tome des *Mémoires* de Santayana, à l'occasion de sa mort et d'un article que j'ai eu à faire. Voici la curieuse impression que j'ai eue. Je vous la transmets sans réflexion : j'ai pensé à vous en tant que personne ou attitude face à l'homme et à la vie ou, bref, je ne sais pas exactement. Mais j'ai pensé très fort à vous.

[...] Dans *ABC*, daté du 2 octobre, il y a plusieurs déclarations de Santayana. À l'article de la mort, ses derniers mots : “c'est l'Espagne qui doit me juger”. Il regrette de ne pas avoir écrit en espagnol⁴⁴⁸ (María Zambrano à Ferrater Mora, lettre du 7 octobre 1957).

La mort (souvent liée à l'exil et à l'impossibilité d'écrire, chez Zambrano) occupe une place prépondérante dans cette correspondance : qu'il s'agisse du décès des proches, comme celle de sa mère – dans les premières lettres reçues et conservées par Ferrater Mora –, de l'endroit où est située la tombe de son père, qu'elle ignore (María

sustancia íntegra y entera o el remoto jardín de donde salimos al mundo extraño, o porque el reintegrarse a ella, sea el término de la esperanza conocida... en fin, así es, creo, para mí. »

⁴⁴⁸ « Estos días he releído el primer tomo de las *Memorias* de Santayana, con ocasión de su muerte y de un artículo que he tenido que hacer, y he tenido una curiosa impresión que le transmito sin razonarla : me ha recordado a Ud. como persona o como actitud ante el hombre y la vida o en fin, no sé por qué exactamente. Pero me lo ha recordado mucho.

[...] En el *ABC* del 2 de octubre vienen varias declaraciones de Santayana. En la agonía, sus últimas palabras : “España es quien debe juzgarme”. Lamenta no haber escrito en español. » Ce dernier paragraphe est ajouté à la main par Zambrano.

Zambrano à Ferrater Mora, 7 octobre 1957) ou encore, de la mort d'Ortega – à travers le compte-rendu de son hospitalisation et de l'état critique où il se trouve en 1955 (María Zambrano à Ferrater Mora, douzième lettre, datée du 5 octobre) –, suivie de l'annonce bouleversante de son décès la même année (María Zambrano à Ferrater Mora, lettre manuscrite du 5 décembre 1955).

La mort, troisième fil conducteur, est aussi pensée comme problème philosophique par excellence : ainsi, en rapport avec *El ser y la muerte*, le livre de Ferrater Mora. Zambrano renvoie à Sénèque, doté, selon elle, d'une « sensibilité exceptionnelle » pour cette question-là⁴⁴⁹ (María Zambrano à Ferrater Mora, lettre du 4 octobre 1962 ; lettre du 4 août 1947). Zambrano évoque, une fois de plus, le thème de la mort dans la troisième lettre, celle du 4 août 1947, représentée par Picasso dans l'une de ses toiles les plus récentes.

3. Autour de la mort d'Ortega

Ortega meurt le 18 octobre 1955. Zambrano écrit deux lettres à Ferrater Mora de Rome à deux mois d'intervalle exactement : la première est datée du 5 octobre, la seconde du 5 décembre. L'une, manuscrite, est empreinte du bouleversement profond que cause à la philosophe la nouvelle de l'état de santé précaire des deux hommes qui, dit-elle, l'ont le plus marquée : celui qui fut son maître en philosophie à Madrid, ainsi que Gustavo Pittaluga.

Le dernier paragraphe se ferme sur une réflexion qui tient, là encore, de l'expérience de la mort telle que la décrit Landsberg, notamment dans le chapitre « “Répétition” de l'expérience de la mort du prochain ». Le philosophe allemand décrit phénoménologiquement le sentiment de communauté qui s'instaure entre le mourant et celui qui lui survit. La mort du prochain, affirme Landsberg, tracerait une limite infranchissable entre le mourant et moi-même ; pourtant, c'est une part de moi-même qui disparaît avec lui, à plus forte raison encore s'il s'agit d'un ami : « ma communauté avec cette personne semble s'être brisée : mais cette communauté, c'était, dans une

⁴⁴⁹ « Algún sentir excepcional, como él de Séneca. »

certaine mesure, moi-même »⁴⁵⁰ (Paul Ludwig Landsberg, 1962, 34). Plus loin, Landsberg relève l'aspect transitoire de l'existence humaine, « point d'intersection entre deux mondes », et précise que cette découverte ne peut se faire qu'à travers l'expérience de la mort (Paul Ludwig Landsberg, 1962, 38). Or, dit Landsberg, cette expérience est moins directe que réfléchie, puisqu'elle s'effectue de nouveau à travers le souvenir et l'imagination (Paul Ludwig Landsberg, 1962, 27). À la fin de sa lettre, Zambrano écrit : « en moi quelque chose meurt aussi » et conclut au « mystère de la vie, surtout quand il s'agit de la mort »⁴⁵¹ (María Zambrano à Ferrater Mora, 5 octobre 1955).

La seconde lettre reprend sur un ton plus posé le propos de la précédente. En effet, Zambrano revient sur ce que signifie la mort d'Ortega pour elle en tant que disciple :

La mort de Don José a été pour moi la mort la plus grande et celle que j'ai le plus vécue, après celle de mes parents. Je ne pensais pas ou j'avais oublié que je l'aimais autant. Et je me suis réjouie de mon amour pour lui, l'un des amours vraiment grands de ma vie, rien de ce qui aurait pu le réduire m'aurait atteinte. Et je me suis sentie à découvert, je veux dire, concrètement, du fond de l'âme, dans tout ce qui a rapport à ma condition de disciple ; joyeuse et tranquille s'il devait me voir, au cas où il ne m'aurait vue de son vivant, mais je crois que si. Mais la mort est la grande révélatrice et la meilleure biographe. Et apparaît ainsi son masque mortuaire⁴⁵² (María Zambrano à Ferrater Mora, lettre du 5 décembre 1955).

Dans le très récent recueil d'articles de Zambrano sur Ortega, *Escritos sobre Ortega*, paru en 2011, s'appuyant sur les travaux de José Luis Mora García, Juan Fernando Muñoz, Jesús Moreno Sanz ou encore Goretti Ramirez, Ricardo Tejada montre combien la relation entre Zambrano et son maître est faite « de rupture, d'écoute, d'oublis et de silences ». C'est le positionnement face à la guerre d'Espagne qui est déterminant.

⁴⁵⁰ « Parece que se ha roto mi comunidad con esta persona : pero esta comunidad era yo mismo en cierta medida. » Landsberg, traduit par Eugenio Imaz.

⁴⁵¹ « Si, es misteriosa la vida y más cuando se trata de la muerte. [...] Algo en mí también muere. »

⁴⁵² « La muerte de Don José ha sido para mí la mayor y la más vívida de las muertes, después de la de mis padres. No creía o se me había olvidado que le quería tanto. Y me he alegrado de mi amor por él, uno de los verdaderos grandes de mi vida, no hubiera sufrido merma alguna por tantas cosas que podían haberlo aminorado. Y me he sentido al descubierto, quiero decir en claro en el fondo del alma en todo lo que a mi condición de discípula respecta ; alegre y tranquila de que el me viera, si acaso en vida no me había visto, que yo creo que sí. Pero la muerte es la gran reveladora y la mejor biógrafa. Y así aparece su máscara funebre. »

Comme le rappelle Luis de Llera, l'exil d'Ortega est de courte durée. De retour en Espagne, le régime franquiste lui interdit la voie universitaire. Il faut attendre le centenaire de sa naissance pour que son œuvre soit revalorisée. Aussi les deux philosophes se voient-ils privés, partiellement pour le premier, presque entièrement pour la seconde, du chaînon académique qui, soutient Tejada, « par le contact personnel et l'échange oral d'idées peut offrir l'espace modeste mais magnifique dans lequel le témoin peut être livré au "coureur" suivant »⁴⁵³ (Ricardo Tejada, *in* María Zambrano, 2011, 13). À partir des années cinquante, quand s'initie enfin un dialogue avec son œuvre, les disciples font défaut (Ricardo Tejada, *in* María Zambrano, 2011, 15).

La correspondance avec Ferrater Mora permettrait de nuancer le propos de Tejada sur ce point : la philosophie dépendrait de l'institution universitaire. Cité précédemment, Randall Collins montre qu'il n'en est rien. Rogelio Blanco rappelle, texte à l'appui, que l'exil que Zambrano aime et assume pleinement, c'est l'exil académique. En outre, certains spécialistes montrent que Zambrano saura se constituer un public en exil auprès de générations plus jeunes – plus restreint, certes, qu'un public étudiantin, que ce soit par la correspondance écrite ou dans des petits cénacles, à Cuba dans les années quarante ou à Rome à partir des années cinquante. Tejada lui-même affirme : « María Zambrano non plus n'a pas pu – ou peut-être n'a-t-elle pas même voulu – s'établir de manière durable dans une université, même si elle donnait des conférences et des cours à certaines d'entre elles (Morelia au Mexique, Ríos Piedras à Porto Rico, La Havane) »⁴⁵⁴ (Ricardo Tejada, *in* María Zambrano, 2011, 13).

Cet échange illustre le ton bienveillant et digne avec lequel s'adresse Zambrano à ses « cadets ». Elle recommande à Ferrater de se consacrer à l'essentiel, la création philosophique et non la carrière académique. Cela reviendrait à dire : « le travail tue

⁴⁵³ « En cualquier caso, faltó en los dos casos, en Ortega parcialmente, en Zambrano casi enteramente, ese eslabón universitario que por el simple contacto personal y el intercambio oral de ideas puede ofrecer el espacio modesto pero magnífico en el que el testigo puede ser entregado al siguiente "corredor". »

⁴⁵⁴ « Tampoco María Zambrano pudo – tal vez ni quiso – aposentarse de manera regular en una universidad, aunque en algunas de ellas (Morelia en México, Ríos Piedras en Puerto Rico, La Habana) impartiese conferencias y cursos. »

l'œuvre. Fuyez-le autant que faire se peut »⁴⁵⁵ (María Zambrano à Ferrater Mora, lettre du 16 mars 1961).

L'obsession de l'originalité est commune aux deux philosophes. Le dépit de Zambrano, qui voit ses manuscrits refusés les uns après les autres, ne fait que grandir. Elle envoie ces lignes désabusées de Rome : « nous ne sommes libres que lorsque notre pensée suit sa musique en toute liberté et en toute obéissance. Mais... ils ne nous laissent pas faire, je le sais bien. C'est étonnant. Et pourquoi donc ? C'est ce que je me demande. Je vois, moi, qu'en ce monde, tout est possible. Tout »⁴⁵⁶ (María Zambrano à Ferrater Mora, lettre du 16 mai 1954). Ici, ce « ils » peut renvoyer aussi bien aux institutions nationales qu'à la communauté philosophique internationale rejetant la philosophie espagnole comme inexistente⁴⁵⁷.

⁴⁵⁵ « ¿ Qué hace usted, amigo Ferrater ? No se deje, defiéndase del “Trabajo”, aunque esté escrito en nombre de la Obra. Haga lo posible o imposible para remar solo en su barca, en esa barca donde ya no se rema siquiera. »

⁴⁵⁶ « Sólo estamos maduros cuando nuestro pensamiento siga su música en libertad y obediencia. Pero... No nos dejan, y lo sé. Y es algo curioso. ¿ Por qué no nos dejan ? Me pregunto. Yo veo que en el mundo de hoy todo es permisible, todo. »

⁴⁵⁷ Zambrano écrit avec humour à Ferrater à ce propos : « [j'aurais souhaité] qu'ils me publient dans une autre langue également. Dans une langue “dominante”. C'est pour cela que j'aurais aimé avoir le Prix » (María Zambrano à Ferrater Mora, 25 mars 1967 : « y que me publicaran también en algún idioma además del español. En algún idioma “vigente”. Para esto hubiera querido el Premio, aunque los mil dollarcitos no me hubieran venido mal »). Elle se réfère au Prix Européen de la Culture de Genève. Gabriel Marcel, qui préside le Jury, entame des tractations pour le lui faire obtenir – en vain.

Chapitre 2

SPAGNA. *PENSIERO, POESIA E UNA CITTA.* LE LIVRE « ITALIEN » (ET OUBLIE) DE MARIA ZAMBRANO

Pour appréhender le « savoir de l'âme » une nouvelle méthode est nécessaire. La raison poétique se présente – toutes proportions gardées – comme une variation contemporaine sur l'esprit de finesse pascalien : elle renoue avec l'imagination cordiale ; elle fuit les concepts pour renouer et « sauver » les raisons du cœur. Médiatrice aspirant à réconcilier la vie et la raison, elle révèle une vérité intime et subjective dans laquelle se nichent les espoirs trompés, les illusions perdues, l'espérance de tout individu et de tout peuple en un futur démocratique. Elle ne dédaigne pas les découvertes de la science mais préfère s'adresser aux sens. Elle va de pair avec la nécessité de philosopher dans sa langue. Elle comprend que le rêve est plus vrai que la réalité phénoménale pour celui qui, comme l'exilé, est privé d'histoire.

Selon le préfacier de *España. Pensamiento, poesía y una ciudad*, Francisco José Martín, le choix de Zambrano de s'établir à Rome marque la volonté de se distancer définitivement du monde universitaire. Cette volonté est liée à l'installation dans l'exil, qui devient un « style » autant qu'une méthode : il s'agit à la fois d'un exil philosophique et d'un exil « de la philosophie ». L'exil ainsi « transubstantialisé » par l'expérience de la pensée « reconnaît » l'altérité (Francisco José Martín, *in* María Zambrano, 2008, 20). « María Zambrano est son exil », tel est le leitmotiv de l'auteur (Francisco José Martín, *in* María Zambrano, 2008, 20 ; 21).

Zambrano effectue un premier voyage à Rome en 1949 où, selon Francisco José Martín, elle compose plusieurs chapitres de *El hombre y lo divino* (Francisco José Martín, *in* María Zambrano, 2008, 44). Elle ne s'y établit qu'en 1953, avec Araceli, dans l'espoir d'un éventuel retour en Espagne ; le contexte international cependant est favorable à la consolidation du régime franquiste. Pour elle, Rome serait un nouveau départ : « María Zambrano a voulu que Rome soit un *incipit vita nuova*. C'est le lieu où l'échec est accepté, où l'exil est élevé comme horizon de vie. C'est l'abandon du rivage,

c'est l'entrée dans l'immensité de l'exil. C'est avant tout la ville élue pour habiter l'exil »⁴⁵⁸ (Francisco José Martín, *in* María Zambrano, 2008, 45).

Les deux sœurs sont accueillies plutôt chaleureusement par les cercles intellectuels de la capitale italienne où elles séjournent plus de onze ans. Elena Croce⁴⁵⁹ soutient activement Zambrano en lui donnant accès à ses relations ainsi qu'à *Botteghe Oscure*, la revue littéraire où publie également Bergamín. La lettre inédite que ce dernier lui envoie de Paris, le 15 février 1958, indique que la philosophe joue un rôle d'intermédiaire entre les écrivains espagnols de l'exil et les « autorités » intellectuelles des pays d'accueil. La correspondance avec Ferrater, que j'ai étudiée plus haut, montre que c'est également le cas pour la revue *La Licorne*, publiée à Montevideo et à Paris⁴⁶⁰ : Zambrano incite vivement Ferrater Mora à envoyer des travaux inédits – en vain, semble-t-il.

España. Pensamiento y una ciudad paraît en 1964⁴⁶¹, l'année précédant le départ des sœurs Zambrano d'Italie. Selon Francisco José Martín, l'ouvrage constitue une sorte de pierre angulaire dans l'orientation philosophique de l'auteur : l'ouvrage clôt la réflexion sur l'Espagne entamée en 1939, et ouvre celle explorant les rêves, avec la parution de l'article « Los sueños y el tiempo », auquel Zambrano renvoie souvent dans sa correspondance avec Ferrater Mora. Cette double orientation se traduit par la parution en 1965 de *España, sueño y verdad*, premier livre publié en Espagne depuis son départ, ainsi que de *El sueño creador*.

Selon Francisco José Martín, ce n'est qu'avec le livre italien entre les mains que la divergence d'orientation paraît insurmontable. À l'image de sa vie et de son œuvre, Zambrano, peu convaincue du résultat, se détournerait de l'Espagne pour mieux pénétrer les délires et les songes historiques et présents de l'Occident en crise

⁴⁵⁸ « María Zambrano quiso que Roma fuera *incipit vita nuova*. Fue el lugar de la aceptación del fracaso y de la asunción del exilio como horizonte de vida. Fue abandonar la orilla y adentrarse en la inmensidad del exilio. Fue, sobre todo, la ciudad elegida para habitar el exilio. »

⁴⁵⁹ Sur l'amitié entre Elena Croce et María Zambrano, voir Francisco José Martín, *in* María Zambrano, 2008, 47-49.

⁴⁶⁰ Zambrano y fait référence dans une lettre non datée mais vraisemblablement envoyée de Rome à Ferrater Mora en 1953.

⁴⁶¹ Pour la genèse du livre, voir Francisco José Martín, *in* María Zambrano, 2008, 54-62.

(Francisco José Martín, *in* María Zambrano, 2008, 60). *España...* n'a été publié en tant que tel qu'en italien, excellemment traduit par le poète Francesco Tentori Montalto (Francisco José Martín, *in* María Zambrano, 2008, 56). De fait *España, sueño y verdad*, publié l'année suivante (1965), reprend cinq textes inclus dans *Spagna* (Francisco José Martín, *in* María Zambrano, 2008, 55 ; 59). Francisco José Martín précise en outre que tous les chapitres sont d'abord parus sous forme d'articles, la plupart en castillan, comme par exemple « Un capítulo de la palabra : el idiota »⁴⁶², « Emilio Prados » ou encore, celui de 1949, « Ortega y Gasset, filósofo español »⁴⁶³ (Francisco José Martín, *in* María Zambrano, 2008, 58 ; 71-72). C'est une pratique courante chez Zambrano comme chez Bergamín⁴⁶⁴. Une pratique dont la correspondance avec Ferrater Mora donne un aperçu, à travers la composition de *El hombre y lo divino*.

Je me propose de lire l'ouvrage de Zambrano non comme une compilation d'articles mais bien comme un « livre », qui a un argument unitaire et une visée définie, malgré l'apparent éclatement de la forme. Quel lien, en effet, entre *La Célestine* et Emilio Prados ? Entre « l'idiote » et la religion poétique d'Unamuno ? Entre Ortega, philosophe espagnol, et tout ce qui précède ? Dire que l'ensemble se rattache de près ou de loin à l'Espagne, c'est ne rien dire du tout. Selon moi, Zambrano ne cherche pas à définir l'Espagne, au sens où il s'agirait de dire ce que c'est qu'« être espagnol » mais plutôt à saisir dans des moments, des lieux ou des personnes, une part de ce qui constituerait l'essence de l'Espagne : toute immanence a quelque chose de transcendant en ce qu'elle renvoie à un universel. Sa réelle préoccupation est le langage. La philosophe part à la recherche du mot originel, qui se double inévitablement de silence et qui se situe à cheval entre le *logos* (philosophique, rationnel) et le Verbe (poétique), dit-elle au tout début de *Filosofía y poesía*.

⁴⁶² María Zambrano s'y réfère dans sa correspondance avec Ferrater Mora. Voir la lettre du 4 octobre 1962.

⁴⁶³ Il existe un article au titre identique, publié en 1953 (Ricardo Tejada, *in* María Zambrano, 2011, 53).

⁴⁶⁴ Dans le cas de María Zambrano, cette pratique a été relevée par Jesús Moreno Sanz dans son édition de *De la Aurora* – encore que ce livre ait été en partie dicté par la philosophe – ou Ricardo Tejada.

Il s'agit bien d'une enquête philosophique. Le postulat premier serait le suivant : l'être se dit par la langue, la langue castillane et pas seulement par le langage abstrait des mathématiques plaqué sur le réel. À la problématique de l'être se joint celle du temps. L'existentialisme européen, avec Heidegger et Sartre, (re)découvre la temporalité de l'être. À l'instar des autres philosophes « pèlerins », Zambrano est convaincue que le dépassement de la crise de la métaphysique consiste à rebrousser chemin : depuis Parménide, la philosophie fait fausse route en voulant séparer l'être et le temps ; seule l'Espagne, qui se serait tenue à l'écart de la pensée des Lumières, de l'idéologie du progrès, a évité l'écueil du subjectivisme cartésien et de l'idéalisme allemand.

Le parti pris que je me propose de suivre implique que la lecture elle-même chemine vers une temporalité non-linéaire : il s'agit d'éprouver la présence radicale de l'être, de la vie. Le lecteur est invité à faire l'expérience de cette temporalité alternative, commune aux êtres à demi-nés, aux rêves, aux espoirs frustrés. Dans *España, pensamiento, poesía y una ciudad*, ce temps appartient aux êtres simples : l'idiot, les amours « purs », le poète et le philosophe d'avant la condamnation platonicienne de la poésie. Cette approche permet de mettre en avant le fait que la structure de l'ouvrage a fait l'objet de soins particuliers de la part de l'auteur.

Zambrano convoque les figures du poète (Prados), du penseur « religieux » (Unamuno), du philosophe de la raison aurorale et médiatrice (Ortega) enfin. Tous portent en eux l'énigmatique et anonyme personnage de l'idiot du village, sans doute une lointaine réminiscence du prince de Dostoïevsky dont on trouve quelques échos dans le titre du second chapitre (« ...L'idiot »).

La philosophe n'a pas de terminologie définie, ce qui reflète les diverses époques de rédaction des textes : tantôt elle parle de « figures » dans les années quarante comme par exemple au sujet de Sénèque, tantôt de « guides » ou de « père ». On peut retenir l'expression de Deleuze et Gattari, « personnage conceptuel », que propose Ricardo Tejada pour évoquer l'errant-exilé-bienheureux (Ricardo Tejada, *in* María Zambrano, 2011, 20, note 23) : ces personnages conceptuels sont les « canaux » permettant de renouer avec le *logos* poétique et philosophique. Chaque « chapitre » d'*España*.

Pensamiento, poesía y una ciudad constitue par extrapolation un « lieu » où transite et où s'édifie la raison poétique.

Le raisonnement est fait de ruptures et de digressions. Aussi une première lecture se montre-t-elle insuffisante pour en appréhender la finesse. Dans ce qui suit, j'essaie de mettre en avant l'argument philosophique de la philosophe andalouse, chapitre par chapitre⁴⁶⁵.

A. Le temps, l'amour, la mort : la Célestine, entremetteuse de songes

« Cuando el pensamiento se va a dormir, el sueño le despierta. »
José BERGAMIN

Le premier texte d'*España. Pensamiento poesía y una ciudad*, « Los sueños en la creación literaria : *La Celestina* »⁴⁶⁶, se centre principalement sur la problématique des rêves, comme le reflète le passage suivant :

Que fait la Célestine ? L'entremetteuse est là, et pas seulement comme conscience de l'époque, car c'est ainsi qu'on la perçoit avant tout. Cette conscience qui a si souvent l'habitude de se mêler aux rêves au-delà de l'histoire, les rendant problématiques – c'est le propre de la conscience ; elle les historicise en un excès de zèle, de jalouse possession. Ce qui suffirait en soi à condamner le rêve d'amour de Mélibée. Car le rêve de Calixte, qui est rêve de chasse mortelle, l'histoire le considère avec plus de respect, comme chacun sait.

Mais Célestine est là, non seulement comme incarnation de la conscience de l'époque mais aussi comme un étrange personnage qui participe de la condition d'auteur. C'est l'auteur qui veut raconter sa propre histoire, et qui profite du fait d'être auteur pour ce faire. De sorte qu'il fait un va-et-vient, d'auteur à

⁴⁶⁵ Voici le plan de l'ouvrage tel que l'établit pour l'édition espagnole Francisco José Martín (in María Zambrano, 2008, 71-72) :

« Los sueños en la creación literaria : *La Celestina* », *Papeles de Son Armadans*, no. 85, avril 1963.

« Un capítulo de la palabra : el idiota », *Papeles de Son Armadans*, no. 70, janvier 1962.

« Un lugar de la palabra : Segovia », *Papeles de Son Armadans*, no. 98, mai 1964.

« Emilio Prados », *Cuadernos Americanos*, no. 126, janvier-février 1963.

« La religión poética de Unamuno », *La Torre*, no. 35-36, juillet-décembre 1961.

« Ortega y Gasset, filósofo español », *Asomante*, nos. 5 et 6, janvier-mars et avril-juin 1949.

⁴⁶⁶ Le texte a d'abord été publié en castillan en 1963, dans *Papeles de Son Armadans* puis en italien l'année suivante, dans *Spagna*. L'édition de Francisco José Martín inclut une note dans laquelle Zambrano explique que le passage sur *La Celestine* devait faire partie de sa communication au Colloque de Royaumont, qui finalement sera reprise dans *Los sueños y el tiempo*. Elle mentionne ce colloque à Ferrater dans la lettre du 4 octobre 1962, envoyée de Rome.

personnage. Un va et vient qui convient parfaitement à son métier d'entremetteuse.

Et un tel métier et un tel personnage n'ont pas en soi de substance suffisante pour avoir un discours propre, pour le moment du moins. Célestine se trouve ainsi à l'opposé de Mélibée, la demoiselle élue par un rêve, étant donné que, elle, Célestine, n'a été choisie par aucun rêve. Et dévorée par son désir d'endosser un personnage, elle a dû se fabriquer diligemment sa propre histoire. Et une histoire sans rêve, c'est impossible. Vu que les rêves font la substance des histoires.

Célestine personnifie la singulière tragédie du dévoré, non par un songe mais par le désir d'être un personnage sans avoir reçu le rêve correspondant. Et de devoir aller le chercher chez les autres, s'immisçant dans leurs rêves, sous le prétexte de prêter main forte pour qu'ils les réalisent ; en réalité toutefois, c'est pour alimenter leur faim à travers eux et les détruire en même temps. Le désir du personnage qui se mélange avec son insatiable soif de jouvence, et même de connaissance. Elle est habitée par l'esprit faustien⁴⁶⁷ (María Zambrano, 2008, 86-87).

Zambrano reprend indirectement la métaphore absolue de la vie comme drame telle que la définit Guillaume Navaud : vivre sa destinée, c'est en quelque sorte accomplir son rêve. Mais ce rêve n'est pas le reflet d'une conscience propre ni la cristallisation des aspirations d'un individu : ce n'est pas l'individu qui accomplit son rêve *mais le rêve qui choisit un personnage*. Cela étant posé, le *topos* de la vie comme drame détermine à son tour la répartition du rôle des trois principaux personnages de la pièce de Rojas, du

⁴⁶⁷ « ¿ Qué hace Celestina ? La entrometida está ahí, y no solamente como la conciencia de la época, que es como se nos aparece ante todo. Esa conciencia que tanto suele entrometerse en los sueños de más allá de la historia, problematizándolos, según la conciencia hace ; historiándolos en un exceso de celo, de celosa apropiación. Y ya con esto sería bastante para la condenación del sueño de amor de Melibea. Puesto que el sueño de Calixto, al ser de cacería mortal, la historia le guarda mayor respeto, como es sabido.

Pero, Celestina está ahí, no sólo como encarnación de la conciencia de la época, sino también como un extraño personaje que participa de la condición del autor. Es el autor que quiere contar su propia fábula, y se aprovecha de ser el autor para ello. Y así, va y viene de personaje a autor. Ir y venir que perfectamente se aviene con su oficio de entrometida.

Y un tal oficio y un tal personaje no tienen en sí sustancia suficiente para tener un argumento propio, por el momento, al menos. Celestina se encuentra así en el polo opuesto de Melibea, de la doncella elegida por un sueño, puesto que ella, Celestina, no fue elegida por sueño alguno. Y devorada por su ansia de personajía tuvo que ir fabricándose diligentemente su propia fábula. Y fábula sin sueño no es posible. Puesto que los sueños son la sustancia de las fábulas.

Celestina personifica la singular tragedia del devorado, no por un sueño, sino por el ansia de ser personaje sin haber recibido el sueño correspondiente. Y ha de irlo a buscar en los demás, entrometiéndose en sus sueños, bajo pretexto de prestar ayuda para que los realicen ; mas en realidad, para entretener su hambre con ellos y destruirlos a un tiempo. Ansia de personajía que se mezcla con su inextinguible ser de juventud, y aun de conocimiento. El espíritu fáustico habita en ella. »

plus conventionnel au plus original : Calixte en jeune homme épris et chassant l'amour symbolisé par le faucon, Melibée en demoiselle amoureuse. Quant à la Célestine, son rôle est relativement peu déterminé, au contraire de sa fonction littéraire, qui est de représenter la voix moralisatrice de l'auteur condamnant les amours illicites (surtout féminins) ; dans une perspective plus moderne, la Célestine serait un personnage en quête d'auteur. Privée de rêve « propre », elle s'avère comme étant la seule véritable protagoniste du « drame ».

En effet, les deux jeunes gens sont chacun « habités » par leur rêve respectif et par un rêve partagé : celui de l'amour, pur et empêché, qui doit être consommé. Seulement, ce n'est pas dans la reprise du thème d'Eros et de Thanatos que se trouve l'élément tragique de la fable selon Zambrano. De fait, elle propose pour conclure une fin alternative : la possibilité d'un mariage entre les deux amants. C'est précisément la résolution que le dramaturge a écartée, reflétant en cela le moralisme de son époque : les obstacles à cet amour sont pour certains levés par la Célestine, chimériques pour d'autres. La Célestine, elle, est « dévorée » par le délire ; là serait le véritable nœud de la tragédie.

Dans le premier paragraphe, c'est le rapport entre la conscience et les rêves qui pose problème : « Célestine est la conscience qui a si souvent l'habitude de se mêler aux rêves » (l. 3). La conscience a pour « vocation » de faire entrer les rêves dans l'histoire, c'est-à-dire de les réaliser. Sans la conscience en effet, les rêves se situent « au-delà de l'histoire » (l. 3), c'est-à-dire qu'ils n'ont aucun ancrage dans le temps réel ni dans le temps subjectif de la conscience. Mais « l'excès de zèle » (l. 5) avec lequel la conscience-Célestine « historicise » les rêves des amants-êtres humains pèse sur l'histoire. La conscience s'approprie les rêves (l. 5, « jalouse possession ») et sans aucun doute les déforme ce faisant.

Dans le deuxième paragraphe, dans un apparent retour à une problématique « littéraire » ou poétique, l'accent est mis sur la « dialectique » entre le personnage du récit ou du drame (au sens d' « action ») et l'auteur (de sa propre histoire). L'anaphore « l'entremetteuse est là » (l. 1 et 8) marque fortement le contraste entre la présence du personnage-auteur – la Célestine – et l' « atemporalité des rêves », dimension

temporelle incarnée par Calixte et Mélibée, du fait même de s'aimer. Célestine, affirme Zambrano, est à la fois personnage et auteur. Plus exactement, c'est un personnage qui prétend rivaliser avec l'auteur en voulant « raconter sa propre histoire » (l. 10). De fait, poussant son raisonnement à bout, la philosophe conclut à la fin du passage que « [la Célestine] est habitée par l'esprit faustien » (l. 25). Aussi la perception du personnage est-elle doublement rhétorique : il s'agit d'une part d'un truchement scénique par laquelle la voix de l'auteur et la conscience de son époque se font entendre (l. 8-9) et de la mise en abîme de l'activité même de l'auteur de l'autre.

Dans le troisième paragraphe, Zambrano montre l'envers de l'idée de l'auteur-démiurge : sans inspiration ni enthousiasme l'auteur est impuissant. Le désir de se réaliser dans le temps conduit à la destruction : en réalité Célestine est un personnage possédé par son « désir d'endosser un rôle » (l. 18), de « se fabriquer diligemment sa propre histoire » (l. 19). Aussi Célestine, l'opposé féminin de Mélibée (l. 14-16) – elle appartient à la lignée des « femmes obscures », affirme ailleurs la philosophe – incarne-t-elle l'antithèse du « personnage conceptuel » zambranien. En effet, son action, loin de pacifier ou de résoudre le conflit (qui se résout par la mort des deux amants), l'aggrave et le complique au contraire.

Somme toute, la vision qu'offre Zambrano du personnage dans cet extrait final s'avère fort peu conventionnelle. Dans le quatrième paragraphe, la Célestine apparaît presque comme une victime, un sacrifice au temps dévorateur, qui exige d'elle de « s'immiscer dans le rêve des autres » (l. 21). Loin d'être *uniquement* un personnage démoniaque, Célestine est *aussi* en proie aux passions les plus fortes : excessivement zélée (l. 5, « excès de zèle »), « jalouse » (l. 5), elle est « dévorée » (l. 16 ; l. 19) par le désir (l. 24) et par la soif de jouvence et de connaissance (l. 25-26). L'entremetteuse, incapable d'avoir un discours propre (l. 13-14), délire. Zambrano laisse néanmoins ouvert un interstice pour l'espérance : ce délire n'est pas appelé à perdurer, il est encore transitoire (l. 14, « pour le moment du moins »). Nul ne naît par soi-même, semble dire en substance Zambrano : « une histoire sans rêve, c'est impossible. Vu que les rêves font la matière même de l'histoire » (l. 17-18). Un rêve ne se réalise qu'à condition de correspondre à un « moment historique ». La « tragédie » (ainsi que Zambrano se plaît à

définir la pièce) de Rojas préfigure l'histoire tragique de l'Occident, que l'auteur analyse dans *Persona y democracia*.

Dans *Fronteras infernales de la poesía* de Bergamín, le poète est le seul mortel admis aux enfers – ce qui laisse entendre que les rares philosophes mentionnés avec récurrence (Nietzsche et Heidegger) au fil de l'essai ont une approche poétique de la réalité. C'est dire sur le plan métaphorique que le poète fait l'expérience de la mort et de l'exil : il est en effet toujours question de voyageurs ou pèlerins infernaux. Bergamín lui-même affirme être peu convaincu par *Fronteras infernales de la poesía* dans une lettre inédite du 5 janvier 1960, envoyée de Madrid à María Zambrano. Les lignes d'entrée en matière reviennent sur la manière dont l'ouvrage a été composé ainsi que sa visée philosophique et spirituelle. Aux yeux de l'auteur, *Fronteras infernales* fait partie d'une trilogie, avec *Medea, la encantadora* et *Beltenebros*, encore inédit :

Ma chère amie María,

Je ne t'ai pas écrit plus tôt – entre autres choses – parce que je n'ai pas, ou j'ai perdu, ton adresse, depuis votre retour à Rome. Je ne comprends pas bien ce que tu me dis des citations, des trop nombreuses citations “contemporaines” de mes *Frontières*. J'imagine que tu n'as guère aimé le livre. Moi, pas du tout. C'est un livre très “essayiste”, ni entièrement parlé ni écrit. Il a pris cette forme-là parce que ses chapitres ont été écrits pour être lus en conférence. Et puis après je n'ai pas eu le courage de les reprendre pour le livre et de mieux les écrire. Je crois que ce qui est m'est le plus fondamental est dit très clairement (déjà en 1951, quand j'étais en train de l'écrire) : “ou l'Enfer ou la Croix”. Cette affirmation a tout d'un dilemme nietzschéen (noblesse catholique oblige). Bien sûr que tu préfères Sénèque et Nietzsche : c'est ça, la trajectoire du livre ; son départ et son arrivée (du Cordouan à l'Allemand ou inversement) ; et son départ et son arrivée sont mieux soulignés. Mais ce livre ne me plaît plus, même comme témoignage. Douloureux et amer, il l'est en effet. Jusqu'à cesser de l'être ? C'est ce que je voudrais ! De toute façon, son affirmation “nature et figuration de la poésie” demeure ; c'est ce qu'il y a de substantiel en lui, ou que je considère tel. Ce qui, avec ma *Médée*, formait une trilogie de pensée qui ouvre et explique mon inédit *Beltenebros*⁴⁶⁸.

⁴⁶⁸ « Mi querida amiga María :

No te escribí antes – entre otras cosas – por no tener, o haber perdido, tu dirección de ahora, desde que volvisteis a Roma. No entiendo bien lo que me dices de las citas, las demasiadas citas “contemporáneas” de mis *Fronteras*. Supongo que el libro en total te habrá gustado poco. A mí nada. Es un libro “muy

Bergamín suit un plan vaguement chronologique : après « Séneca » et « Dante » l'essai sur Rojas se situe en troisième position et précède ceux consacrés à Shakespeare et Cervantès. Le célèbre topos littéraire d'Éros et Thanatos s'y double d'une interrogation sur le destin (« sino »), qui elle-même renvoie à la dimension religieuse de la pensée de Bergamín, paradoxale au point de sembler friser la tautologie : « un homme sans destin, sans nécessité ou fatalité, sans jeu hasardeux de la fortune, sans contretemps vivant spirituel possible, cela nous semble être ce qu'il y a de pire »⁴⁶⁹ (Bergamín, *FIP*, 2008, 60). Si le temps est mortel, s'il conduit vers la mort, le contretemps spirituel est immortel, il conduit vers une vie surnaturelle : celle de l'esprit. La mort n'est alors plus que le passage obligé, le fatal destin de l'homme sur terre : « contretemps spirituel, expressément déterminé, c'est-à-dire comme le piège de l'enfer » (Bergamín, *FIP*, 2008, 61). Or le rôle de la Célestine consiste précisément à changer un destin, ce qui fait la nouveauté de la tragicomédie de Rojas (Bergamín, *FIP*, 2008, 62).

Même si l'ouvrage peut donner une impression d'inachevé, l'esthétique (terme sans doute excessif) de *Fronteras infernales de la poesía* est gouvernée comme *Beltenebros* par le principe du cercle concentrique que Florence Delay a étudié. Bergamín fait librement et explicitement allusion à l'extase plotinienne et/ou à l'ek-stase (sortie de soi) heideggerienne dans l'essai consacré à Cervantès :

Je dis “extasier” exprès, au sens étymologique de quiétude, d'arrêt, et au sens métaphysique heideggérien des trois extases du temps. Passé, présent, futur, les

ensayista” ; porque ni enteramente escrito ni hablado. Salió así porque fueron escritos sus capítulos para ser leídos en conferencias. Y luego tuve pereza de rehacerlos para el libro, escribiéndolos mejor. Creo que lo fundamental mío está dicho muy claro (así lo era entonces, 1951, cuando se escribió) : “O el Infierno, o la Cruz”. Dilemática afirmación – mía – relativamente nietzscheana (nobleza católica obliga). Claro que prefieres Séneca y Nietzsche : el libro es esa trayectoria (del cordobés al alemán ; o al contrario) ; y su partida y arribada se acentúan mejor. Pero no es libro que me guste ya ni como testimonio. Y doloroso, amargo, sí creo que lo es. ¿ Hasta poder dejar de serlo ? ¡ Eso quisiera yo ! Y para mí así ha sido. De todos modos queda – al menos para mí – su afirmación de la “naturaleza y figuración fronteriza de la poesía” ; lo que considero esencial o sustancial en él. Lo que, con mi *Medea*, componía una trilogía de pensamiento que cierra y aclara mi inédito *Beltenebros*. »

⁴⁶⁹ « Un hombre sin destino, sin necesidad o fatalidad, sin juego azaroso de la fortuna, sin contratiempo vivo espiritual posible, nos parecería lo peor de todo. »

trois extases du temps, selon Heidegger, sont les trois dimensions d'un temps spatial ou spatialisé dans le roman, comme les trois [extases] de l'espace sont, au théâtre, celles d'un espace temporellisé⁴⁷⁰ (José Bergamín, *FIP*, 2008, 99).

Plus généralement, l'auteur se plaît à citer Plotin et Heidegger nommément dans *Fronteras infernales de la poesía* – dans la traduction de Juan David García Bacca dans les deux cas, qui plus est. La tension entre l'instant éternel et les moments historiques – l'extase, en un mot – se trouve dans sa correspondance : par exemple, ressuscité (c'est également le terme qu'il emploie lorsqu'il fait part à María Zambrano de ses émotions dans la lettre du 5 janvier 1960) par son retour en Espagne, Bergamín écrit de Madrid à García Bacca, en janvier 1959 : « j'ai tant perdu de temps à cause de tant de "moments historiques" que maintenant je le récupère en un *instant éternel* »⁴⁷¹ (José Bergamín à Juan David García Bacca, janvier 1959).

Bergamín indique en substance que la finalité de la tragicomédie, « infernale invention espagnole » (*FIP*, 2008, 69) consiste à conjuguer ou à faire coïncider « un moment historique avec un instant éternel »⁴⁷² (*FIP*, 2008, 65). À partir d'une brève exégèse d'un texte de Baudelaire, l'auteur renchérit sur ce qui précède et voit dans cette coïncidence la raison d'être même de toute œuvre poétique : « l'actualité de l'art devient effective pour nous si et seulement si nous faisons en sorte de la rendre contemporaine à notre époque »⁴⁷³ (Bergamín, *FIP*, 2008, 66). Même si la « condition humaine » peut être source de réflexion philosophique, le réel centre d'intérêt de Bergamín gravite autour de la « nature frontalière de la poésie » :

La réalité, la vérité, le naturel, sont des choses de l'illusion poétique ; quand on peint comme on écrit ; d'une véritable, réelle et naturelle poésie de par son artifice

⁴⁷⁰ « Digo expresamente *extasiar*, en su sentido etimológico de quietud, de parada, y en el metafísico heideggeriano de los tres éxtasis del tiempo. Pasado, presente, porvenir, los tres éxtasis del tiempo, según Heidegger, son las tres dimensiones de un tiempo espacial o espacializado en la novela, como las del espacio lo son, en el teatro, de un espacio temporalizado. »

⁴⁷¹ « Cuánto tiempo he perdido que ahora recupero en un *instante eterno* por tantos "momentos históricos". »

⁴⁷² « La coincidencia de un *momento histórico* con un *instante eterno*. »

⁴⁷³ « La actualidad del arte sólo puede hacérsenos efectiva cuando la contemporizamos, haciéndola contemporánea nuestra. »

unique ; de par le fait qu'on le mette en évidence, si expressément, surtout ; et elle nous apparaît comme elle est : une illusion de vie ; le miracle le plus grand de l'art ; la création d'un monde illusoire. Une illusion, un monde, qui, comme notre vie elle-même, cache une angoisse de mort ; et elle la masque, pour la fixer indélébilement au souvenir avec son expression même ; pour faire apparaître plus facilement, avec elle, sa terrible réalité vraie, qui est la nôtre, celle de notre vie elle-même⁴⁷⁴ (José Bergamín, *FIP*, 2008, 75).

Dans un premier temps (l. 1-5) on retrouve, en filigrane, la distinction entre vérité philosophique ou phénoménologique et vérité esthétique établie plus haut par García Bacca, dans son article sur le livre d'Alfonso Reyes, *El deslinde*. L'art tend vers un « devoir-être », un monde meilleur, selon les mots de García Bacca, c'est-à-dire vers une « illusion poétique » (l. 1) selon les mots de Bergamín. Cette expression est à prendre au sens propre : l'art est illusion et la poésie est création. L'art est illusion poétique dans la mesure où est visé non le réel mais bien la création d'un monde affranchi des lois physiques : « [ce monde] est illusion de vie ; le miracle le plus grand de la vie elle-même » (l. 4-5). C'est de là que viendrait la « naturalité » paradoxale de l'art, capable de créer une vie autre que la vie biologique, réelle sans être concrète, qui répond à une légalité d'ordre émotionnel. Comme chez Heidegger, l'homme pour Bergamín – et à plus forte raison encore, le poète – investit ou rend habitable le cosmos en recréant le monde avec ses sentiments qui prennent forme à travers l'expression artistique.

Le raisonnement de Bergamín ne s'arrête néanmoins pas là. Dans un deuxième temps (l. 6-9), l'auteur affirme la vérité de l'art, qui reflète la vie et l'existence de chaque homme. Ainsi, de la même façon que l'esthétique est une métaphysique (en ce qu'elle renvoie à la mort et à un dépassement possible), la métaphysique est une esthétique (elle ne peut se passer du style au sens sartrien du terme, c'est-à-dire comme

⁴⁷⁴ « La realidad, la verdad, la naturalidad, son cosa de ilusión poética ; cuando se pinta como cuando se escribe ; de verdadera, real y natural poesía por su artificio único ; por transparentarlo, tan expresamente, sobre todo ; y nos parece lo que es : una ilusión de vida ; el mayor milagro del arte poético ; la creación de un mundo ilusorio. Una ilusión, un mundo, que, como nuestra propia vida, enmascara una angustia de muerte ; y la enmascara, para fijarla imborrablemente en el recuerdo con su expresión misma ; para transparentarnos mejor, con ella, su terrible realidad de verdad, que es la misma nuestra, la de nuestra propia vida. »

expression métaphysique) : en un mot, l'illusion poétique consiste à exprimer ou représenter l'angoisse de la mort en la masquant. « L'art, quand il est poétique, est une diablerie que Dieu pardonne »⁴⁷⁵ disait Bergamín dans *La cabeza a pájaros* (2005, 259). Autrement dit, pour Bergamín, c'est la vérité elle-même qui est poétique – et infernale :

“D’illusions on vit, quand on ne vit pas pour de vrai”, ai-je écrit de par le passé, ajoutant : “quand on vit pour de vrai, d’illusions, on meurt”⁴⁷⁶. Mais il faut vivre et mourir d’illusion de vérité : vivre et mourir de vérité illusoirement. C’est ce que nous diront, en somme, Shakespeare et Cervantès, qui sont nés de la poésie de cette amère graine sénéquiste que Rojas a fait fleurir et fructifier dans son étonnante *Celestina*. Shakespeare pour nous transmettre son effroi. Cervantès, sa pitié⁴⁷⁷ (Bergamín, *FIP*, 2008, 75).

B. Philosophie et divagation poétique dans « Un capítulo de la palabra : el idiota »

L’incipit de l’essai sur « L’idiot » semble faire écho à la démarche de Bergamín dans *Fronteras infernales de la poesía*. La méditation sur le temps s’affirme d’emblée comme fondamentale au développement de la raison poétique :

Elles semblent épuisées, les descentes de la poésie aux enfers de l’âme humaine, née elle-même du premier voyage aux *enfers*, où la mort est restée avec l’amour, laissant, c’est vrai, la solitude et le temps. Car ce premier voyageur de l’enfer, elle l’a laissé repartir, et le “plein” des *enfers* s’est transformé en abîme où seul le temps court. Et là, dans cette abismale solitude, est née dans le temps, la poésie, à la fois chant et parole. La musique arrachée à l’infinité du temps qui la dessine et l’indique. La parole poétique libérée du temps, auquel elle oppose une forme, une consistance, presque un corps.

⁴⁷⁵ « El arte, cuando es poético, es una diablura que perdona Dios. »

⁴⁷⁶ L’aphorisme se trouve dans *La cabeza a pájaros* : « De ilusiones se vive. Cuando no se vive de verdad. (Y cuando se vive de verdad se muere de mentira – de mentiras –. Para resucitar, como la luz, aparentemente.) »

⁴⁷⁷ « “De ilusiones se vive, cuando no se vive de verdad” – escribí –, añadiendo : “cuando se vive de verdad, de ilusiones se muere”. Pero hay que vivir y morir de ilusión de verdad : vivir y morir de verdad ilusoriamente. Así nos lo dirán, en suma, Shakespeare y Cervantes, que nacieron a la poesía de esa amarga semilla sensquista que hizo florecer y fructificar Rojas en su estupenda *Celestina*. Shakespeare para transmitirnos su espanto. Cervantes, su piedad. »

Et ainsi commence la poésie qui descend de temps à autre pour réapparaître, chargée d'histoire et même d'histoires infernales, ose y demeurer un certain temps et même parvient à la "décision" de s'établir dans ces *enfers* inépuisables de l'âme humaine, de l'âme.

Mais aussi profondément que soit parvenue la descente, aussi long que soit l'arrêt, le voyage poétique était un aller-retour, et c'est de là qu'on ramenait la parole. Ce, même si quelque chose demeure sans pouvoir se révéler en elle car la parole vient toujours de l'ineffable, tout ce qui se dit naît de la lumière qu'on voit, d'un placenta noir. "Io posi li piedi in quella parte de la vita di là dalla quale non si puote ire più per desiderio ritornare"⁴⁷⁸.

De sorte que la poésie a été l'un de ces endroits de l'Antiquité, nommés "omphales", centre, ouverture par où réapparaissent les âmes de ceux qui ont été au-delà, au-delà de tout, d'où on peut retourner au temps seulement comme voix ou comme ombre.

Et un peu de ce temps obscur sans flux, entoure la parole qui s'ouvre dans le temps d'ici. Et la voix, les pleurs, le gémissement soutiennent, mélodie de l'indicible, ce qu'on dit et exprime.

Mais toujours la poésie revient avec la parole ; si elle est allée au-delà, plus loin qu'elle, elle la recueille, naissante, à son retour⁴⁷⁹ (María Zambrano, 2008, 91-92).

⁴⁷⁸ Zambrano semble citer de mémoire un extrait de *Vita Nova*. Le texte exact serait : « Io tenni li piedi in quella parte della vità di là dalla quale non si puote ire più per intendimento di ritornare » (Dante, cité par Isabelle Abrame-Battesti, 2002).

⁴⁷⁹ « Parecen agotados ya los descensos de la poesía a los infiernos del alma humana, nacida ella misma del inicial viaje a los *infiernos*, donde la muerte se ha quedado con el amor, dejando, eso sí, soledad y tiempo. Pues a este primer viajero al infierno le dejó partir y el "lleno" de los *infiernos* se le trocó en el abismo donde tan sólo fluye el tiempo. Y en él, en esta abismática soledad, nació en el tiempo, al par, el canto y la palabra que es poesía. La música arrancada a la infinitud del tiempo que la dibuja y señala. La palabra poética desprendida del tiempo, y que le opone una forma, una consistencia, casi un cuerpo.

Y la poesía iniciada así, ha descendido una y otra vez para reaparecer cargada de historia y aun de historias infernales, atreviéndose a permanecer allí por un cierto tiempo y aun habiendo llegado a la "decisión" de establecer su residencia en esos *infiernos* inagotables del alma humana, del alma.

Mas, siempre por muy hondo que haya llegado el descenso y por muy larga la detención, el viaje poético era de ida y vuelta, y de él se traía la palabra. Aunque necesariamente, algo quedará sin poder darse en ella pues que la palabra viene siempre de lo inefable, todo lo que se dice nace como la luz que vemos, de una placenta de sombra. "Io posi li piedi in quella parte de la vita di là dalla quale non si puote ire più per desiderio di ritornare".

Y así la poesía ha sido como esos lugares de la antigüedad, nombrados "ónfalos", centro, apertura por donde reaparecen las almas de los que han ido más allá, más allá del todo, de donde solamente como voz o como sombra se puede retornar al tiempo.

Y un poco de ese tiempo oscuro ya sin fluencia, envuelve la palabra que se abre en este tiempo de acá. Y la voz, el llanto, el gemido sostienen, melodía de lo indecible, a lo que se dice y se expresa.

Mas, siempre la poesía vuelve con la palabra ; si ha ido más allá, más allá de ella, la recoge, naciente, a su vuelta. »

Dans le premier paragraphe, Zambrano affirme d'emblée que la descente poétique aux enfers est un *topos* littéraire éculé : pareils voyages dans les profondeurs infernales sont « épuisés » (l. 1). Cependant, l'auteur insiste sur le fait que l'enfer n'est pas extérieur à l'homme ; il est en lui, comme la mort retenant l'amour prisonnier est dans l'âme. En somme, la descente figurative aux enfers est éprouvée comme solitude « abismatique » (l. 5) ou radicale (l. 2-3), définition que donne Landsberg de la mort dans *Experiencia de la muerte*.

À y regarder de près, la philosophe andalouse fait allusion à la légende orphique : la découverte de l'âme marque la naissance de « la parole dans le temps » disait déjà Machado, la poésie jumelée à la musique (l. 6-8). Alors que la musique est par nature éphémère (l. 6-7), la poésie résiste au temps, puisqu'elle lui oppose un « corps », c'est-à-dire un poème (l. 7-8). En tant qu'objet poétique, il s'inscrit nécessairement dans la durée : la poésie donne corps à l'âme.

En outre, l'invention de la poésie est liée au thème du sacrifice, si cher à Zambrano : le voyageur infernal sondant l'âme humaine trouve certes la parole (l. 6) et la musique (l. 6-7), mais au prix du sacrifice suprême : « la mort est restée avec l'amour », laissant réapparaître à la surface « la solitude et le temps » (l. 2-3). Orphée incarnerait ainsi le « premier voyageur » infernal (l. 3), le premier poète à avoir obtenu sa liberté au prix de l'amour, resté aux griffes de la mort : « le “plein” des *enfers* s'est transformé en abîme où seul le temps court » (l. 4-5). De cette inversion entre le vide et le plein temporels viendrait précisément la sensation de vertige existentiel, d'angoisse, que Bergamín par exemple relève chez Shakespeare et Cervantès.

Dans les deuxième et troisième paragraphes, Zambrano se réfère à Dante indirectement d'abord (l. 9-10), explicitement ensuite : « j'ai mis les pieds dans cet endroit de la vie d'où il n'est plus possible de partir par désir de retour », dit le poète de la *Vita Nova*⁴⁸⁰. La poésie est décrite dans le deuxième paragraphe comme

⁴⁸⁰ La poète et essayiste Cristina Campo, étroitement liée à Zambrano lors de son séjour en Italie, cite à ce qu'il semble également le vers de Dante dont il est ici question dans un article intitulé « Poesía y atención ».

essentiellement infernale, ayant surgi de l'enfer intérieur (l. 11-12, « ces enfers inépuisables de l'âme humaine »). La référence à la *Vita Nova* de Dante est significative : en effet, la raison poétique entre en correspondance avec l'intellect d'amour.

Le troisième paragraphe reprend le motif de la *nekyia*, cette fois pour y introduire la nécessaire idée de retour : comme dans le mythe platonicien de la caverne, la descente (catabase) est impensable sans remontée (anabase). La poésie est impuissante à tout dire : quelque chose est resté dans les enfers « sans pouvoir se révéler en elle » (l. 15). Teintée irrémédiablement par l'ineffable, elle est obscure (l. 16). Autrement dit, le « logos » à ce stade n'est jamais que l'enveloppe du mystère, c'est-à-dire de ce qui est caché.

À partir de la ligne 16, « la parole vient toujours de l'ineffable... » et jusqu'à la fin du passage, « elle la recueille, naissante, à son retour » (l. 27), le propos de Zambrano se situe dans un « lieu » indéterminé, un entre-deux spatio-temporel dans lequel tous les contraires semblent pouvoir se rencontrer et que la philosophe nomme ici « omphale », et qu'elle nommera plus tard « clairière » dans *Claros del bosque* (1977), « matrice » dans *Los bienaventurados* (1990). La philosophe emprunte sans doute à un certain mysticisme – à la pensée pythagoricienne ? aux gnostiques ? – l'idée que l'obscurité est la source (invisible, cachée) de la lumière (apparente) et qu'inversement toute lumière est générée par une obscurité première : « tout ce qui se dit naît de la lumière qu'on voit, d'un placenta noir » (l. 16-17). Également inspiré par l'« école stoïcienne spiritualiste », José Bergamín, dans *Fronteras infernales de la poesía*, rappelle dans le même ordre d'idées que Sénèque lui-même pensait trouver « dans le cœur obscur de la flamme non plus l'âme du feu mais le battement palpitant de la divinité : le pouls de Dieu vivant »⁴⁸¹ (FIP, 2008, 63). Le langage nomme la réalité, mais les mots pour autant ne sauront s'être défaits de l'aura ténébreuse qui entoure chaque naissance (l. 17 : « placenta noir » ; l. 20, « omphale » ; l. 23, « temps obscur »). La parole – il faut

⁴⁸¹ « Séneca [...] creía encontrar, en el corazón oscuro de la llama, no ya el alma del fuego, sino el latido palpitante de la divinidad : el pulso de Dios vivo. »

entendre le mot originel – voit le jour encore enveloppée de nuit, comme n’importe quel être vivant, ce qui divise le temps en deux : le temps matriciel primitif et le temps fluide et lumineux de l’existence réelle. Selon les mots de Zambrano : « un peu de ce temps obscur sans flux entoure la parole qui s’ouvre dans le temps d’ici » (l. 23-24).

Cette mise en matière permet à Zambrano de montrer immédiatement en quoi consiste la « révolution » philosophique (« de l’une de ces révolutions qui à cause de sa radicalité même ne laisse pas de traces »⁴⁸²) apparue dans la Grèce antique, à savoir la clarté :

La philosophie, elle, n’est pas autorisée à aller aussi loin, ou, plus précisément, aussi profond. Née quand la parole poétique était déjà apparue, elle s’en est aller découvrir le mot au centre de la parole elle-même, le libérant quand c’est possible des enfers pré-temporels, de l’atemporalité et de la fixité du rêve, l’extrayant du gémissement et du cri – ce cri qui se détache de tout ce qui ne parvient pas à se faire voir – en le séparant de la mélodie de l’indicible, en le laissant seul, seul avec soi-même pour qu’il poursuive le cours de son être propre : en l’intériorisant dans son être, créant le vide – l’horizon – et le silence. “La réflexion – *dianoia* – c’est le dialogue silencieux de l’âme avec elle-même”⁴⁸³ (María Zambrano, 2008, 92).

Ce qui frappe à première vue, c’est le caractère restrictif de la démarche philosophique : la philosophie, dit Zambrano, « n’est pas autorisée à aller aussi loin » (l. 1). Autrement dit, l’enfer et les territoires de l’âme demeurent scellés. La philosophie est postérieure à la poésie, affirme l’auteur (l. 2 : « quand la parole poétique était déjà apparue... ») ; on peut rappeler à ce sujet le mot de Jean Tellez selon lequel la philosophie est le seul genre littéraire dont on connaît précisément l’auteur, à savoir, Platon. Partant, l’aspiration de la philosophie, surtout à partir de Platon et Aristote,

⁴⁸² « Una de esas revoluciones que a causa de su misma radicalidad no deja trazas. »

⁴⁸³ « A la filosofía no le está permitido ir tan lejos o, más precisamente, tan hondo. Nacida ya cuando la palabra poética había aparecido, fue a descubrir en la palabra el centro de la palabra misma, liberándola cuanto es posible de los infiernos pre-temporales, de la atemporalidad y de la fijeza del sueño, extrayéndola del gemido y del clamor – ese clamor que se desprende de todo lo que no logra darse a ver – separándola de la melodía de lo indecible, dejándola sola, a solas consigo misma para que prosiguiera el curso de su propio ser ; ensimismándola en su ser, creando el vacío – el horizonte – y el silencio. “La reflexión – la ‘dianoia’ – es el diálogo silencioso del alma consigo misma”. »

consiste non pas à pénétrer les profondeurs mais au contraire, à gravir les hauteurs : on parlera alors dans l'histoire de la philosophie d'élévation ou d'anabase.

Zambrano indique ensuite que, devant cet état de fait, la philosophie tend à vouloir saisir l'essence même du mot : contrairement à la poésie, la philosophie est dotée d'intentionnalité dès ses origines (l. 2-3 : « elle s'en est allée découvrir le mot... »). Pour ce faire, elle dépouille le langage du gémissement et du cri (l. 5), qui sont les deux manifestations par excellence de la parole irrationnelle encore aux prises de l'atemporalité et de la fixité du rêve (l. 4) : des émotions et de l'inconscient. Une telle « mission » n'est pas sans conséquences : avec le temps, la philosophie acquiert sa complète autonomie, mais cette autonomie à son tour signifie solitude absolue (l. 6-7 : « le laissant seul, seul avec soi-même... »). La philosophie s'isole de la réalité. Partie d'un premier élan généreux, elle n'a su qu'engendrer des fruits marqués par la négativité, c'est-à-dire « le vide – l'horizon – et le silence » (l. 8).

Le raisonnement de Zambrano illumine pour finir la célèbre définition platonicienne de la pensée comme dialogue de l'âme avec elle-même d'un sens nouveau, peu orthodoxe : le dialogue, loin de permettre à la pensée déniée d'atteindre la vérité, renferme au contraire la réflexion sur elle-même.

Si la poésie habite l'enfer, la philosophie pour autant n'a pas établie ses quartiers au paradis : « en renonçant au paradis – fuyant les enfers [de l'âme] – la pure pensée invoquait la pure ignorance vide – blancheur – le néant qui pourrait être sa lointaine condition : le lieu de l'âme, où le paradis pourrait demeurer ; son invulnérable lieu : le réduit »⁴⁸⁴ (María Zambrano, 2008, 93). Renvoyant à la tradition socratique, Zambrano affirme que la philosophie fait appel à l'ignorance entendue comme lieu où pourrait apparaître la vérité pour condamner « la parole sensible, imaginative, figurative »⁴⁸⁵ (María Zambrano, 2008, 93). Le sens ultime de la condamnation de la poésie en philosophie consisterait en un « vœu de pauvreté », où l'âme et l'esprit sont

⁴⁸⁴ « Al renunciar al paraíso – huyendo de los infiernos – el puro pensamiento invocaba la pura ignorancia vacío [*sic*] blancura – la nada que pudiera ser su remota condición : el lugar del alma, donde el paraíso estuviera asentado ; su invulnerable lugar : el reducto. »

⁴⁸⁵ « La palabra sensible, imaginativa, figurativa. »

réduits « au centre invulnérable où la vérité ne se donne qu'en tant que parole »⁴⁸⁶ (María Zambrano, 2008, 93). Autrement dit, les sentiments et les passions – l'âme humaine – ne font désormais plus objets d'intellection. Par suite, affirme Zambrano sans ironie, la différence entre la philosophie et l'idiotie tient au fait que l'idiot, contrairement au philosophe, n'a aucun désir ni de savoir ni d'ignorer. Il se situe précisément à l'intersection entre poésie et philosophie.

Le passage qui suit fait écho au vers de Dante et à la distinction établie en substance dans ce qui précède entre vouloir de la philosophie et non-vouloir – ou passivité – de la poésie :

L'idiot se trouve dans un endroit étrange qui semble être la limite de la condition humaine, comme s'il était rendu en ce domaine étrange qu'on ne peut pas pénétrer avec un désir de retour ; où la philosophie et la poésie se trouveront comme les lignes parallèles auxquelles l'appétit et l'humaine espérance se réfèrent en se délimitant⁴⁸⁷ (María Zambrano, 2008, 93-94).

L'idiot, dit plus loin Zambrano, est un homme qui ne se conduit pas comme les autres hommes, étant hors de l'histoire et hors de la société. De ce fait, l'identité de l'idiot n'est pas celle de l'individu : « il est unique ; un pur habitant de la planète et plus encore de la planète, du système solaire » (María Zambrano, 2008, 95). Comme la Célestine, mais de manière innocente et bienheureuse, l'idiot est dans la pure présence. De sorte que les vers de García Lorca cités en exergue prennent tout leur sens (philosophique) :

Será preciso viajar por los ojos de los idiotas
campos libres donde silban mansas cobras deslumbradas
paisajes llenos de sepulcros que producen fresquísimas manzanas

(Federico García Lorca, *in* María Zambrano, 2008, 91).

⁴⁸⁶ « Especie de “voto de pobreza” que reduce el alma y la mente al centro invulnerable donde sólo la verdad se da en palabra. »

⁴⁸⁷ « Se encuentra el idiota en un extraño lugar que parece sea el límite de la condición humana, como si se hubiera ido a ese campo donde no se puede entrar con apetencia de volver ; donde filosofía y poesía se encontrarán como las líneas paralelas a las que el apetito y la humana esperanza se refiere delimitándose. »

C. Emilio Prados, « parfait mendiant »

L'auteur a consacré deux articles à Emilio Prados, son « frère d'exil ». De tous les poètes contemporains, c'est d'Emilio Prados dont Zambrano se sent le plus proche, affirme Juan Fernando Ortega Muñoz (*in* María Zambrano, 2007, 191). Dans *España. Pensamiento y una ciudad* ne figure que le premier, « Emilio Prados », paru dans *Litoral*, en 1981 ; il est également intitulé « El poeta y la muerte » dans l'édition d'Ortega Muñoz (2007). Ortega Muñoz recense en outre un texte publié dans *Revista de Occidente* en 1977, sous le titre « Pensamiento y poesía en Emilio Prados ».

Le texte inclu dans *España...* a été écrit en hommage au poète défunt. Il consiste essentiellement en une évocation personnelle du poète, aussi ai-je dû passer le texte au tamis « philosophique », suivant en cela l'exemple de Tellez. Aux yeux de Zambrano, Prados parvient à dépasser le clivage entre poésie et philosophie : autrement dit, sa poésie est métaphysique, car on y trouve une exigence de pensée, tout comme la philosophie pré-socratique a elle-même été poétique (María Zambrano, 2008, 126) – il suffit en effet de songer au *Poème* de Parménide ou aux fragments d'Héraclite :

Toute la poésie de Prados, depuis *Vuelta* et *Tiempo* jusqu'à ce livre paru le jour même de sa mort, *Signos del ser*, suit le déroulement de cette naissance jusqu'à découvrir comme fond ultime que "Dieu est en train de naître". Mais c'est ce qu'il a dû trouver au début.

Et peut-être cette sensibilité au divin est-elle celle qui sustente toutes les doctrines de l'abandon et, certainement, tous les vrais abandonnés, avec ou sans doctrine. Emilio Prados avait une doctrine. À ceci près qu'il n'en a pas cherché de toute faite, pour ainsi dire : il ne s'est installé en aucune. À partir de sa poésie une philosophie qui est consubstantielle à celle-ci était en train de se faire. La pensée irradie à partir du même centre que la poésie. Cela aurait pu arriver séparément, la poésie et la philosophie étant ainsi comme deux rayons, deux chemins partant du même centre et se dirigeant vers un horizon tellement vaste et lointain que même si on entrevoit qu'il s'agit d'un cercle, elles demeurent séparées par une sorte de vide insurmontable. Cela aurait créé dans son œuvre une sorte de parallélisme, car même l'unité du centre aurait de la sorte fait l'objet d'une allusion ou d'une supposition, mais pas d'une mise en évidence. Dans l'œuvre poétique de Prados – pas une seule ligne de prose, excepté les lettres – on ne voit pas clairement de chemin. Née dans un lieu où la vie se plonge dans l'être, elle a "progressé" vers son centre. Elle n'était soutenue que par les eaux de la vie pour ne pas sombrer

dans l'être. Car seul à seul avec lui, il n'y a pas de parole possible, il n'y a pas de mot.

Et de cette profondeur, sa pensée sauvait la poésie. Le poème parvenait à se réaliser par un effort de la pensée. L'exigence de la pensée aidait la poésie à naître. Ce qui n'est pas aisément reconnaissable, car de toutes les fonctions de la pensée, la plus oubliée depuis le rationalisme et ses conséquences, c'est celle d'aider à naître. Une fonction sans laquelle le rationalisme, et même la rationalité, restera toujours séparé de la vie et même de l'être. Et son absence sera la faille, la vulnérabilité de tout rationalisme et de tout usage de la raison qui ne compte pas sur elle en quelque manière⁴⁸⁸ (María Zambrano, 2008, 126).

C'est moins la possibilité – ou la viabilité – d'une poésie métaphysique que le formalisme du discours philosophique qui est ici mis en questionnement à travers la poésie de Prados. À l'évidence, celle-ci touche très directement à l'être, mais ne s'inquiète guère de l'exigence de clarté qui fait le propre de la démarche discursive rationaliste. C'est une pensée métaphysique qui se passe de méthode. Pour reprendre les termes employés par García Bacca au sujet de la phénoménologie littéraire invalide d'Alfonso Reyes, on peut dire que Zambrano voit dans toute l'œuvre de Prados

⁴⁸⁸ « Toda la poesía de Prados, desde *Vuelta y Tiempo* hasta ese libro salido a la luz el mismo día en que moría, *Signos del ser*, siguen el proceso de este nacer hasta encontrar como último fondo que “Dios está naciendo”. Pero esto debió encontrarlo en el principio.

Y quizás este sentir lo divino naciendo, sea el que sustente a todas las doctrinas del abandono, y de cierto, a todos los verdaderos abandonados, con doctrina o sin ella. Emilio Prados no estaba privado de doctrina. Mas no la buscó hecha, diríamos. No fue a alojarse en ninguna. Desde su poesía, o más exactamente, desde el lugar de la poesía se fue haciendo una filosofía consustancial con ella. El pensamiento irradiaba del mismo centro que la poesía. Podía haber esto sucedido por separado, siendo poesía y filosofía así al modo de dos radios, dos caminos que parten del mismo centro y se dirigen a un horizonte tan amplio y lejano que aunque lo que se vislumbre sea un círculo, queden ente la vista separados por una espaciosa de vacío incolmable. Ello hubiera creado en su obra una especie de paralelismo, pues hasta la unidad del centro hubiera quedado de este modo aludida o supuesta, mas no de manifiesto. En la obra poética de Prados – ni una línea en prosa, salvo las cartas – no vemos que haya camino propiamente. Nacida en el lugar donde la vida se hunde en el ser, en su corriente más honda fue “progresando” hacia su centro. Sólo por las aguas de la vida estaba sostenida para no hundirse en el ser. Que con él a solas no hay defensa posible, no hay palabra.

Y desde esa hondura, su pensamiento salvaba la poesía. El poema alcanzaba a realizarse por un esfuerzo del pensamiento. La exigencia del pensamiento ayudaba a nacer la poesía. Lo que no resulta fácilmente reconocible, porque de todas las funciones del pensamiento, la más olvidada a partir del racionalismo y sus consecuencias, es esta de ayudar a nacer. Una función sin la cual el racionalismo y aun la racionalidad quedará siempre un tanto separada de la vida y hasta del ser. Y su ausencia será la falla, la vulnerabilidad de todo racionalismo y de todo uso de la razón que no cuente con ella de algún modo.

Pero en verdad, sólo la Filosofía Griega y no en todos sus momentos, actuó y supo de esa tan radical función extremadamente mediadora, de la razón. »

l'identité entre vérité philosophique et vérité esthétique : en effet, elle « suit le déroulement de cette naissance jusqu'à découvrir comme fond ultime que "Dieu est en train de naître" » (l. 2-3).

Alors que toute la métaphysique a fait du Principe premier un principe générateur et régulateur séparé du monde, Prados affirme avec une facilité déconcertante (pour la philosophe qu'est Zambrano) l'immanence de Dieu, la temporalité de l'être. Dans « El árbol de la vida. La sierre », une des sections initiales de *Los bienaventurados* (María Zambrano, 2004, 17-25), la vie est puissamment dépeinte comme une force souterraine issue ou extirpée d'une matrice obscure qui ne cesse de se répandre, cherchant à se matérialiser par la forme – Zambrano parle de « corps recherché » en renvoyant à un livre de Prados, *Cuerpo perseguido*.

Dans le second paragraphe, « la sensibilité au divin » (l. 5) que relève Zambrano chez Prados, même rare, n'a rien d'exclusif : elle est le propre de « tous les vrais abandonnés » (l. 6). La vraie question touche davantage à la nature de cet abandon : est-il spontané – sans appuis intellectuels – ou doctrinaire (l. 2-3, « avec ou sans doctrine ») ? Le terme de « doctrine » que l'auteur emploie à plusieurs reprises n'est pas connoté négativement ici ; Zambrano l'emploie sans doute au sens large et en tant que synonyme d'une recherche intellectuelle sinon systématique, du moins cohérente.

De fait, ce qui inquiète réellement l'auteur, c'est de savoir si la doctrine de Prados est « empruntée » ou au contraire « inventée » par le poète lui-même : « il n'en a pas cherché de toute faite, pour ainsi dire. Il ne s'est installé en aucune », affirme la philosophe andalouse (l. 7-8). En filigrane, l'inquiétude de Prados manifeste un état d'esprit philosophique, aspirant à la tranquillité d'âme (l'ataraxie stoïcienne) qui est l'apanage du sage.

La réussite ultime de Prados est autant formelle que métaphysique, cristallisée dans son dernier livre, *Signos del ser* – le plus abouti aux yeux de l'auteur : en effet, « une philosophie consubstantielle à sa poésie était en train de se faire » (l. 8-9). Le propos ne consiste pas seulement en un jugement critique valorisant de l'œuvre de Prados dans son ensemble ; c'est aussi une appréciation esthétique (au sens technique du terme)

illustrative de la démarche totale du poète : chez Prados, c'est paradoxalement la philosophie ou « doctrine » qui permet de dire poétiquement l'ineffable (l. 16-20).

Le postulat de Zambrano est le suivant : la philosophie et la poésie partent du même centre (l. 10). En revanche leurs orientations respectives diffèrent : ainsi, elles se dirigent « vers un horizon tellement vaste et lointain [...] qu'elles demeurent séparées par une sorte de vide insurmontable » (l. 12-13). Cette divergence de propos comme de visée est observable sur le plan formel. Zambrano songe sans doute à certains poètes qui sont également d'excellents exégètes d'eux-mêmes – comme par exemple Jean de la Croix, qu'elle ne nomme pas ici. Tel n'est cependant pas le cas chez Prados : le discours se situe sur le plan hypothétique (l. 11-14 : « cela aurait pu arriver séparément... » ; l. 14-16 : « cela aurait créé... ») en vue de présenter ce que précisément la poésie – œuvre entièrement versifiée – de Prados n'est pas. La prose, est-il précisé dans l'incise (l. 17), est réservée au domaine personnel, à la correspondance privée du poète.

Zambrano poursuit en ces termes : « dans l'œuvre poétique de Prados [...] on ne voit pas clairement de chemin », (l. 16-17). Par là, elle veut signifier que le discours n'est pas méthodique ; si l'écriture progresse, ce n'est pas dans le sens d'un dépassement programmé des étapes de raisonnement (l. 17-18). Le mouvement naturel de la poésie serait régressif ; c'est un mouvement de retour vers les origines du langage. Voilà pourquoi Zambrano place le participe passé « progressé » (l. 19) entre guillemets.

Le fondement de la poésie est lui-même négatif : « elle n'était soutenue que par les eaux de la vie pour ne pas sombrer dans l'être » (l. 19-20). On voit que le principe même de l'être, c'est précisément le néant, ce que relève par ailleurs bien García Bacca à propos de Sartre. Il faut l'assistance de la pensée pour que la parole poétique puisse surgir : « seul à seul avec l'être, il n'y a pas de parole possible » (l. 20) ; « et de cette profondeur, sa pensée sauvait la poésie. Le poème parvenait à se réaliser par un effort de la pensée [...] » (l. 21-22).

Dans le troisième paragraphe, Zambrano soutient que le versant philosophique de la poésie de Prados renoue avec la maïeutique : « l'exigence de la pensée aidait la poésie à naître » (l. 23-24). C'est, de toutes les fonctions de la pensée, « la plus oubliée depuis le rationalisme » (l. 25-26). En un sens, l'auteur laisse entendre qu'à l'époque de Socrate,

le savoir ne s'était pas encore constitué comme pure vie théorique, que la philosophie préservait les traces d'un savoir-faire ancien.

La conséquence la plus grave de cet abandon consiste en la séparation de la raison et du monde : aider à naître, insiste Zambrano, « c'est une fonction sans laquelle le rationalisme et même la rationalité resteront toujours séparés de la vie et même de l'être » (l. 26-27). Déjà à l'œuvre chez Emilio Prados, la raison poétique prend acte de ce manquement, de cette « faille », cette vulnérabilité de tout usage de la raison purement abstrait (l. 28-29).

Dans *Claros del bosque* (1977), Zambrano écrit :

Il faut s'endormir, en haut, dans la lumière.

Il faut être éveillé, en bas, dans l'obscurité intraterrestre, intracorporelle, des divers corps que l'homme terrestre habite : celui de la terre, celui de l'univers, le sien propre.

En bas, dans « les profondeurs », dans les régions inférieures, le cœur veille, il se tient en alerte, se ravive en lui-même.

En haut, dans la lumière, le cœur s'abandonne, se livre. Il se recueille. Il s'endort à la fin sans peine. Dans la lumière où l'on est accueilli, où l'on ne subit aucune violence, car on y est arrivé, à cette lumière, sans forcer une porte, sans même l'ouvrir, sans passer des seuils de lumière et d'ombre, sans effort et sans protection ⁴⁸⁹.

Ici, ce qui frappe d'emblée, c'est le jeu d'opposition ou plutôt d'inversion entre l'« en-haut » et l'« en bas », la lumière et l'obscurité, qui contrarie notre appréhension habituelle du jour et de la nuit, de l'éveil et du songe, du monde de la conscience et celui de l'inconscient. Tout est inversé : le sommeil est activité diurne, la veille, activité nocturne. Ce qu'il faut noter, c'est que ce n'est pas de la conscience dont il s'agit, mais

⁴⁸⁹ Traduction française de Marie Laffranque.

« Hay que dormirse arriba en la luz.

Hay que estar despierto abajo en la oscuridad intraterrestre, intracorporal de los diversos cuerpos que el hombre terrestre habita: el de la tierra, el del universo, el suyo propio.

Allá en "los profundos", en los *infernos* el corazón vela, se desvela, se reenciende en sí mismo.

Arriba en la luz, el corazón se abandona, se entrega. Se recoge. Se aduerme al fin ya sin pena. En la luz que acoge donde no se padece violencia alguna, pues que se ha llegado allí, a esa luz, sin forzar ninguna puerta y aun sin abrirla, sin haber atravesado dinteles de luz y de sombra, sin esfuerzo y sin protección. »

bien du cœur qui, à terme, parvient à l'apaisement. Diego Romero de Solís affirme en ce sens que « le concept de “sens commun” fonde une pensée du cœur, qui peut être universelle, une pensée charnelle qui, surtout, est langue de la sensibilité, langage de l'esprit, éloigné du langage logico-formel et, pour autant, plein de vie et donneur de vie »⁴⁹⁰.

D. Philosophes de l'Espagne et philosophes en Espagne : Unamuno et Ortega

Ortega hubiera podido seguir sin más la tradición neokantiana y entonces hubiera sido filósofo en España – en *partibus infidelium* – mas no el filósofo de España.

María ZAMBRANO

La connaissance à laquelle vise la raison poétique est aussi et surtout de l'ordre du cœur, c'est-à-dire qu'elle vise à éclaircir « ces raisons que la raison ignore », pour reprendre une formule bien connue de Pascal.

Dans les textes de remémoration qu'elle consacre en fin d'ouvrage à Unamuno et Ortega, « La religión poética de Unamuno » (*La Torre*, 1961) et « Ortega y Gasset, filósofo español », (*Asomante*, 1949) la maîtrise du verbe – « aiguillon de la foi » chez Unamuno (María Zambrano, 2008, 130) – dépend de l'acception de la nature temporelle de l'existence et de son dépassement. Seulement, il est plus directement question ici de l'Espagne et de son histoire récente que cela n'a été le cas les écrits précédents ; c'est pourquoi je regroupe les deux chapitres. La descente aux enfers s'affirme comme plongeon dans l'âme espagnole en mal de « rédemption ».

Aussi l'évocation de ces « figures » n'a-t-elle rien d'une étude académique : il s'agit plutôt d'un exercice libre de création littéraire et philosophique, un « exercice d'admiration » à la manière de Cioran, d'un texte d'une grande subjectivité, ce que reconnaît du reste Zambrano dans son *Unamuno*. L'auteur se justifie en ces termes : « [le risque] le plus grand de tous : le manque d'objectivité. Loin d'être évité, il

⁴⁹⁰ « El concepto de *sensus comunis* fundamenta un pensamiento del corazón, que puede ser universal, un pensamiento carnal que es, sobre todo, lenguaje de la sensibilidad, lenguaje del espíritu, alejado del lenguaje lógico-formal, y por tanto, lleno de vida y dador de vida. »

est accepté d'emblée. Car ce livre n'a pas été écrit en partant de l'objectivité mais de la participation »⁴⁹¹ (María Zambrano, 2003, 29).

Il ne serait pas exact de prétendre que l'intention de Zambrano dans *España. Pensamiento, poesía y una ciudad* consiste à dresser un « diptyque » poético-philosophique final de l'Espagne en faisant d'Unamuno le pendant d'Ortega. Pourtant les deux portraits en écrivain se complètent : Unamuno est présenté en homme mûr – ce qui n'est pas sans faire écho au vers de Dante cité dans « L'idiot » –, Ortega en jeune homme. Le premier cherche sa voix, le second suit sa vocation double de philosophe et d'Espagnol (María Zambrano, 2008, 160). Défenseurs de l'authentique esprit espagnol, le peuple les reconnaît comme figures tutélaires, à l'instar de Sénèque sans doute. La vérité, que ce soit par la notion unamunienne d'« entrailles » ou par l'« ensimismamiento » (repli sur soi) ortéguien, est intérieure. La différence essentielle aux yeux de Zambrano est la suivante : seul Ortega parvient à établir une méthode, « la raison vitale ou historique », précise-t-elle dans les dernières pages de l'essai.

1. Poète incertain, mystique raté : Unamuno, conscience de l'Espagne

« La religión poética de Unamuno » retrace la prise de parole d'Unamuno, le parcours d'un croyant marqué par le doute, qui finalement trouve sa vocation d'écrivain – sorte de foi en la puissance du verbe poétique. Zambrano insiste à plusieurs reprises sur le caractère hétérodoxe de la foi « agonique » d'Unamuno : « Don Miguel s'est fabriqué sa propre religion, comme il s'est fabriqué, le conquérant au jour le jour, son langage »⁴⁹² (María Zambrano, 2008, 129) ; plus loin, « on ne le dira jamais assez, même si tout le monde le sait, la religion que Don Miguel accepte ne coïncide pas

⁴⁹¹ « Otro riesgo, el más importante : la falta de objetividad. Y éste, lejos de ser evitado, es aceptado plenamente desde el principio. Porque este libro no se escribe desde la objetividad, sino desde la participación. »

⁴⁹² « Don Miguel se fue haciendo su religión, como se fue haciendo, conquistándolo día a día su lenguaje. »

exactement avec le catholicisme »⁴⁹³ (María Zambrano, 2008, 131) ; enfin : « un mystique sans méthode n'est pas à proprement parler un mystique »⁴⁹⁴ (María Zambrano, 2008, 142). Par le biais du mysticisme, on retrouve la problématique de la fonction « auxiliaire » de la pensée assistant la mise au monde de la poésie dans le cas d'Emilio Prados ou de l'accomplissement de la foi ici :

Si la recherche de la lumière, sa poursuite par les métaphores qui se présentent sur son passage, a toujours engendré la religion – elles sont si nombreuses et assez diverses – la foi dans la parole, la foi active qui est de se donner à elle, aggrave encore davantage cette blessure qu'ouvre la lumière dans l'âme humaine et dans sa pensée. Car celui qui se donne à la parole la trouve brillant dans l'obscurité, parfois en arrache comme un diamant dans son logis. Car la parole, qui est en elle-même don, grâce, provoque la lutte : avec la parole et son ombre, avec l'obscurité qui l'entoure et avec le silence qui tremble quand on la lui arrache et qui résiste ensuite. Se donner à la parole c'est lutter avec l'Ange dans la nuit des rêves. Cette nuit qu'on espère et qu'on craint au réveil⁴⁹⁵ (María Zambrano, 2008, 130).

L'homme aurait de tout temps cherché à exprimer la transcendance par le biais de la métaphore de la lumière ou, plus exactement, le lien qui le relie à un « Autre », phénomène que Zubiri – une connaissance intime de Zambrano dans les années trente selon Clara Janés (*in* Beneyto et González Fuentes, 2004, 48) – appelle « religation ». Ici, Unamuno exprime le tragique chrétien *sui generis*. Sa lutte consiste en un double refus de se résigner : « ne se résignant pas à ne pas exister, il ne se résigne pas non plus à ce que Dieu n'existe pas »⁴⁹⁶ (María Zambrano, 2008, 150). Le combat contre l'Ange est cristallisé par le célèbre poème au Christ mort (qui a inspiré les trois « Sonetos a Cristo crucificado ante el mar »), « El Cristo de Velázquez » :

⁴⁹³ « No puede dejar decirse, por sabido que sea, que la religión que Don Miguel aceptó no coincide exactamente con la católica. »

⁴⁹⁴ « Un místico sin método no es propiamente un místico. »

⁴⁹⁵ « Esa búsqueda de la luz, su persecución con las metáforas que le salen al paso, ha engendrado siempre religión – tantas y un tanto diversas – la fe en la palabra, la fe activa que es darse a ella, ensancha aún más esta herida que la luz abre en el alma humana y en su pensamiento. Pues que el dado a la palabra la encuentra brillando en la oscuridad, a veces, arrancándola de ella como a un diamante de su yacimiento. Pues que la palabra, que es en sí misma don, gracia, acarrea lucha : con la palabra y su sombra, con la oscuridad que la envuelve y con el silencio que tiembla cuando se le arranca y que luego resiste. El darse a la palabra es lucha con el Ángel en la noche de los sueños. Esa noche de la que se espera y se teme el despertar. »

⁴⁹⁶ « Al no resignarse a no resistir, no se resigna a que Dios no exista. »

De l'espérance naît le désespoir en ce moment tragique. Et au sein du désespoir s'élève l'espérance, tirant sa force de celui-ci. Ainsi, le doute, intellectuel ou rationnel, est surmonté par cette dialectique du désespoir et de l'espérance qui dessine un étrange mouvement qui n'est plus pendulaire mais forme une sorte de spirale : l'éternelle spirale dans laquelle se résolvent les contradictions de l'esprit.

Et l'espérance qui s'élève, l'espérance actualisée, a envie et besoin de lumière et de vision. Car l'espérance active est la poursuite de la naissance.

Et naître c'est voir le jour. Apparaître dans la lumière pour être vu et voir ou, du moins, regarder, ce qui est déjà être né, mais comme simple fait. Quand cependant on aspire à continuer de naître, il faut voir le jour.

Et même si Unamuno n'a pas conscience de cela, c'est ce qui lui arrivera inévitablement. C'est son conflit avec la lumière qui inévitablement se présente à lui à un moment donné de sa longue passion. Il apparaît entrelacé à la plupart des poèmes et des sonnets que nous avons cités. Et il apparaît, atténué, dompté, dans ce poème sans pareil de la lyrique espagnole contemporaine, *Le Christ de Velázquez*⁴⁹⁷ (María Zambrano, 2008, 151-152).

L'emploi dans le premier paragraphe du terme de « dialectique » frappe au premier abord en raison de sa technicité. Par contraste, l'auteur emploie la notion de doute de manière plus restrictive dans la mesure où il s'agit d'un terme « intellectuel ou rationnel », ce qui n'est pas sans évoquer Descartes. Ainsi, le paradoxe s'énonce en termes historiques et métaphoriques : d'une part Unamuno « dépasse » Descartes (l. 2-3 : « le doute intellectuel [...] est surmonté ») en ce que son « agonie » permet un retour au « moment tragique » (l. 1). D'autre part le mouvement du temps n'est plus « pendulaire » (l. 4) mais en spirale (l. 5 : « l'éternelle spirale dans laquelle se résolvent les contradictions de l'esprit »).

⁴⁹⁷ « De la esperanza nace la desesperación en este momento trágico. Y de entre la desesperación se alza la esperanza, cobrando de ella su fuerza. La duda, pues, la intelectual o racional, queda sobrepasada por esta dialéctica de la desesperación y de la esperanza que dibuja un extraño movimiento, que ya no es pendular, sino más bien como de espiral : la eterna espiral en que se resuelven las contradicciones del espíritu.

Y la esperanza se yergue, la esperanza actualizada, apetece y necesita luz y visión. Pues que la esperanza activa es la prosecución del nacer.

Y nacer es darse a la luz. Aparecer en la luz a ser visto y a ver o, a lo menos, mirar es ya haber nacido, pero como simple hecho. Mas cuando se anhela seguir naciendo hay que darse a la luz.

Y aunque Unamuno no tenga conciencia de ello, es inevitablemente el que le suceda. Es su conflicto con la luz que inevitablemente se le presenta en cierto momento de esa su larga pasión. Asoma entreverado en muchos de sus poemas y de los sonetos de los libros que venimos citando. Y aparece apaciguado, domado, en ese sin igual poema de la lírica española de estos tiempos, *El Cristo de Velázquez*. »

Comme pour mieux marquer le propos, le texte lui-même épouse une forme spirالية : la linéarité du discours est évacuée et autorise au niveau textuel la répétition de la pensée, dans un écho kierkegaardien ou nietzschéen. Ainsi, Zambrano écrit dans *Los bienaventurados* : « si l'auteur nous offre une œuvre en spirale alors il y encore de l'espoir, que le cercle refuse parce qu'il est fermé à jamais »⁴⁹⁸ (María Zambrano, 2004, 27). Ou encore, dans *Claros del bosque* : « tout est inscrit dans un mouvement circulaire, selon des cercles qui se succèdent de manière de plus en plus ouverte, jusqu'à parvenir là où rien de plus que l'horizon »⁴⁹⁹ (María Zambrano, 1977, 14).

Le second paragraphe confirme la thèse énoncée dans le paragraphe précédent : le rapport entre l'espérance et le désespoir n'est pas seulement dynamique et contrarié, il est dialectique. Dans le dernier mouvement de cette dialectique entre espérance et désespoir, la première « s'élève » (l. 2) sur le doute qu'elle a défait pour atteindre la lumière. En d'autres termes, l'espérance « active » (l. 7) donne lieu non plus au désespoir comme l'espérance passive dépassée dans le second mouvement mais à une nouvelle forme de conscience dont le propre est d'aspirer à la transcendance : « l'espérance actualisée a envie et besoin de lumière et de vision » (l. 6-7). Or, affirme Zambrano, l'espérance accède à la transcendance dès l'instant où elle s'inscrit dans le temps ; dans les termes imagés de l'auteur, c'est « la poursuite de la naissance » (l. 7).

Du point de vue logique, le troisième paragraphe s'ouvre sur une tautologie : « naître c'est voir le jour » (l. 8). À bien y regarder pourtant, Zambrano introduit clairement une différence de degré : « naître » renverrait au domaine temporel, « voir le jour » renverrait au domaine physique. Dans la première expression, l'accent est mis sur le « moment » de la venue au monde ; dans la seconde, c'est le phénomène, l'ancrage physique dans le monde qui est mis en avant. Dans la même foulée, la philosophe distingue entre « regarder » et « voir » : regarder, c'est être « comme simple fait » (l. 9),

⁴⁹⁸ « Si el autor nos regala una obra en espiral entonces hay esperanza todavía, el círculo no la da porque está cerrado para siempre. »

⁴⁹⁹ « Todo se da inscrito en un movimiento circular en círculos que se suceden cada vez más abiertos hasta que llega allí donde no hay más que horizonte. »

sans conscience d'être. Voir implique la réciprocité du regard (l. 8 : « voir et être vu ») et la reconnaissance par une conscience supérieure (l. 9-10 : « quand on aspire à naître il faut voir le jour »).

Dans une très belle exégèse du Livre de Job située à la fin de *El hombre y lo divino* et intitulée « El “Libro de Job” y el pájaro », Zambrano affirme : « la conjonction humano-divine a lieu en tant que comparution mutuelle. Face à face l'homme et son auteur, coprésents tous les deux dans et par la parole » (María Zambrano, 1955, 394). Peut-être s'agit-il là d'une réminiscence de la célèbre phrase de Heidegger selon laquelle le langage est le temple de l'être. À l'évidence, la communauté d'existence entre l'homme et le divin est possible et parfois réalisée à certains moments historiques. Et inversement : Dieu *peut* mourir car « tout ce qui est ou accueille la lumière en l'être humain peut tomber dans les ténèbres »⁵⁰⁰ (María Zambrano, 1955, 151).

Or Zambrano semble suggérer dans le quatrième paragraphe que, précisément, Unamuno appartient à la même lignée que Job : il est en lutte avec la transcendance (l. 12 : « sa longue passion »). Mieux : tout son être est souffrance (l. 13 : « sa longue passion »). Mais contrairement au premier, ce « conflit avec la lumière » (l. 12), qui se distille dans toute sa poésie, repose comme un précipité au fond de l'une des pièces lyriques les plus accomplies dans la poésie espagnole contemporaine, « Le Christ de Vélazquez » (l. 13-15). « Atténuée, domptée » (l. 15), l'agonie d'Unamuno s'apaise grâce à la conscience qui *éprouve* la présence du « faiseur de Dieu »⁵⁰¹, c'est-à-dire le Christ crucifié (María Zambrano, 2008, 151).

Mercedes Gómez Blesa soutient que Zambrano présente, pour ainsi dire, un Unamuno à son image⁵⁰² (*in* María Zambrano, 2003, 16). Les problèmes que la philosophe relève dans l'œuvre de l'écrivain basque correspondraient en réalité à ses propres thèmes de prédilection (Mercedes Gómez Blesa, *in* María Zambrano, 2003, 16). Tous deux traitent de la question du savoir poétique – l'homme *éprouve* la réalité et

⁵⁰⁰ « Todo lo que es luz o acoge luz puede caer en las tinieblas. »

⁵⁰¹ « Hacedor de Dios. »

⁵⁰² « El Unamuno que nos presenta Zambrano es *su* Unamuno, pues el núcleo de temas que destaca en su obra forma el núcleo de problemas que a la autora verdaderamente interesa. »

inversement d'abord ; ensuite, le conflit entre la raison et la vie (Mercedes Gómez Blesa, *in* María Zambrano, 2003, 17).

Et précisément, la raison poétique doit « limiter ce désir aveugle de vouloir-être propre de toute la Modernité, pour qu'elle ne se transforme pas en délire de divinisation, étant donné que le véritable être de l'homme ne s'atteint pas par un effort de volonté, ainsi que la "Métaphysique de la création" idéaliste (Hegel, Fichte, Schelling) l'a prétendu, mais à travers son abandon »⁵⁰³ (Mercedes Gómez Blesa, *in* María Zambrano, 2003, 22). Dès *Filosofía y poesía* (1939) et jusqu'à *Los bienaventurados* (1990), cet abandon complet à la réalité – *kénose* généreuse – est l'apanage du poète ; le philosophe, lui, se défait avec violence du monde par désir d'exister *pour soi*.

Si, comme le relève encore Gómez Blesa, le savoir poétique est le prototype de la philosophie espagnole (Mercedes Gómez Blesa, *in* María Zambrano, 2003, 13), Unamuno comprend que les « entrailles » de l'âme humaine ne sont pas infernales (María Zambrano, 2008, 132). La religion « cordiale » correspondrait à la sensibilité contemporaine et répond à l'inquiétude du peuple espagnol. À l'instar d'un Sénèque en effet, « la figure de don Miguel s'élevait et entraînait dans l'âme des Espagnols, comme celle d'un médiateur »⁵⁰⁴ (María Zambrano, 2008, 135). Aux yeux de la disciple toutefois, ce n'est que sous l'impulsion d'Ortega que la philosophie péninsulaire se modernise.

2. « Ne pas endurer la métaphysique, mais la faire » : María Zambrano et la double vocation d'Ortega

Ricardo Tejada étudie la manière dont Zambrano se réfère à Ortega à partir de 1939 : de biais et par esquives. Ayant perdu la plupart de ses notes de cours, peinant à trouver ses œuvres jusqu'en 1955, celle-ci se voit obligée de citer son maître de

⁵⁰³ « Esta razón ha de poner límites a esa voluntad ciega de querer ser que ha caracterizado a toda la Modernidad, para que no devenga en un delirio de endiosamiento, ya que el verdadero ser del hombre no se alcanza por un esfuerzo de la voluntad, como ha pretendido la "Metafísica de la creación" idealista (Hegel, Fichte, Schelling), sino a través de una dejación de la misma. »

⁵⁰⁴ « La figura de don Miguel se elevaba y se adentraba en el ánimo de los españoles, como la de un mediador. »

mémoire, « se référant toujours “à l’oreille” » aux idées de ce dernier : forcément approximative, cette manière de faire n’en recouvre pas moins une écoute philosophique, « un prêter l’oreille à ses pensées, en résonance musicale avec sa propre expérience vitale »⁵⁰⁵ (Ricardo Tejada, *in* María Zambrano, 2011, 16). C’est un « oubli créateur » que cette façon biaisée de citer Ortega, oubli par lequel « prend place la relation de la disciple avec le maître »⁵⁰⁶ (Ricardo Tejada, *in* María Zambrano, 2011, 16-17).

Zambrano demeure fidèle au « premier » Ortega, celui des *Meditaciones del Quijote*. Cette fidélité, selon Tejada, peut se comprendre d’après le versant hellénique du livre de 1914, abandonné par la suite pour la pensée germanique, celle de Goethe et de Nietzsche en particulier (Ricardo Tejada, *in* María Zambrano, 2011, 21). L’« hellénisme » participe plus largement de la pensée dite méditerranéenne, qui se décline en une variante romaine en ce qui concerne Ortega, grecque pour Zambrano. Dans les termes de Tejada, le premier serait tel le Romain assistant à la destruction de la République, remplacée par un triste et médiocre « empire » de pacotille (Ricardo Tejada, *in* María Zambrano, 2011, 21). Zambrano, elle, « était constitutivement grecque, primordialement méditerranéenne, étrusque, ibère, errant aux quatre coins d’un empire planétaire qui se dessinait déjà dans les années cinquante et soixante »⁵⁰⁷ (Ricardo Tejada, *in* María Zambrano, 2011, 21).

Nombreux sont les spécialistes à avoir insisté sur l’usage commun de la métaphore chez Ortega et Zambrano. Ce qui est moins mis en avant, c’est le fait que les implications philosophiques, elles, diffèrent. Ricardo Tejada remarque ainsi que « la métaphore, chez le premier, est autant cellule belle que canne à pêche, blason esthétique

⁵⁰⁵ « Este carácter aproximativo [de las citas] redundaba [...] en una escucha filosófica, en un prestar oído a lo pensado por él, en resonancia musical con la propia experiencia vital de ella. »

⁵⁰⁶ « El olvido, olvido positivo, creador, enhebraba por lo tanto la relación de la discípula con su maestro. »

⁵⁰⁷ « Zambrano era constitutivamente helénica, primigeniamente mediterránea, etrusca, ibérica, errabunda por un imperio planetario que se columbraba ya por los años cincuenta y sesenta. »

et outil cognitif, alors que chez la deuxième c'est la porte d'entrée à un autre type de réalités plus primitives »⁵⁰⁸ (in María Zambrano, 2011, 20).

Tejada commente ainsi la lettre à Rafael Dieste (citée plus haut dans ce travail) avant de s'étonner qu'elle ait tant fait couler d'encre, y compris, souligne-t-il, pour soutenir que c'est à partir de 1944 que Zambrano maîtrise entièrement son propre projet philosophique⁵⁰⁹. Les références aux textes d'Ortega sont vagues ; les cours du maître madrilène sont difficiles à déterminer : « au fond, [Zambrano] laisse entendre que la raison vitale orteguienne ne peut s'exprimer ou se formuler qu'en un seul genre »⁵¹⁰ (Ricardo Tejada, in María Zambrano, 2011, 24). Là encore, le propos de la philosophe demeure imprécis mais, selon Tejada, il s'agirait vraisemblablement de l'essai. Elle cherche à définir sa propre méthode, qui lui échappe irrémédiablement (Ricardo Tejada, in María Zambrano, 2011, 25).

De manière plus générale, Tejada décrit la divergence de styles, révélatrice en soi de la différence d'approche de la philosophie :

Malgré cette filiation orteguienne, depuis les premiers commentateurs, plus ou moins fascinés par l'écriture zambranienne, aux plus récents, on a beaucoup insisté sur la différence de style entre les deux penseurs : le castillan travaillé et retravaillé en une forme philosophique est chez Zambrano d'origine populaire, autant spirituel que matériel, sec et sobre, attique, à la syntaxe parfois archaïque, moins fleuri, moins asianique que celui d'Ortega, qui est moins populaire, plus raffiné et savant, et parfois pompeux et affecté, avec d'innombrables citations en langues étrangères, avec un travail patient des expressions familières⁵¹¹ (Ricardo Tejada, in María Zambrano, 2011, 19).

⁵⁰⁸ « La metáfora en el primero es tanto célula bella como caña de pescar, blasón estético y útil cognoscitivo, mientras que en la segunda es puerta de entrada a otro tipo de realidades más primigenias. »

⁵⁰⁹ C'est en effet le propos de Jesús Moreno Sanz qui est l'auteur de la généalogie intellectuelle de l'œuvre de Zambrano, reproduite dans plusieurs ouvrages critiques et dans les différentes éditions de son anthologie, *La razón en la sombra*.

⁵¹⁰ « En fin, da a entender que la razón vital orteguiana sólo se puede expresar o formular en un solo género. ¿ El ensayístico ? »

⁵¹¹ « El castellano labrado y retrabajado en forma filosófica es en Zambrano de raíz popular, tan espiritual como material, recio y sobrio, ático, arcaizante a veces en la sintaxis, menos florido, menos asiánico que el de Ortega, que es menos popular, más refinado y culto, y en ocasiones pomposo y afectado, con innumerables citas en idiomas extranjeros, con un trabajo paciente de las expresiones coloquiales. »

Tejada précise en outre que la « coloration évidemment chrétienne, peu théologique et parfois gnostique » rapproche Zambrano d'autres penseurs comme Unamuno et Bergamín qui, eux, ne s'aventurent pas dans les territoires de la mystique orientale (Ricardo Tejada, 2011, 20).

Le chapitre « Ortega y Gasset, filósofo español » est le dernier chapitre d' *España. Pensamiento, poesía y una ciudad*. Il illustre le propos de Ricardo Tejada selon lequel Zambrano s'intéresse essentiellement au jeune Ortega, celui des *Meditaciones del Quijote*.

Si le titre semble concilier les deux vocations du maître, celle d'être espagnol et celle de philosophe, Zambrano martèle l'inexistence de la philosophie espagnole, s'appuyant sur des auteurs de la génération précédente pour étayer son propos, par exemple : Santayana (« philosophe espagnol dans une autre langue », p. 160) ainsi que Menéndez Pelayo et Ganivet, ce qui est moins original. La raison vitale déclare une vérité espagnole « viscérale » : l'amour de la vie – si grand qu'il mène l'Espagnol au suicide – que le rationalisme aurait jugé incompatible avec la vie « théorétique » décrite par Aristote au livre X de l'*Ethique à Nicomaque* :

La Philosophie espagnole existe selon Menéndez Pelayo ; non pas dans les œuvres des philosophes mais dans les attitudes quotidiennes de l'Espagnol. Dispersée, elle brille un instant pour se cacher aussitôt en se déguisant en moquerie et même en grossièreté, ce qui est terrible. Mais il y a quelque chose de plus terrible que la dispersion de la certitude et c'est son annihilation dans lequel les contraires se séparent : la foi se retrouve sans pensée, la hait même ; c'est alors une *passion*. Et la passion, la décadence de la foi, finit par être simple obstination, une inflexibilité rebelle, alors que le savoir sans foi retombe en scepticisme superficiel, ou en "réalisme" désespéré, en "c'est ainsi et on ne peut rien y faire". Le réalisme espagnol est colère, colère désespérée vindicative d'une foi perdue.

La certitude déchue est aussi quiétisme, quiétisme stagnant qui cherche à sombrer dans le néant. [...] Quiétisme qui ne s'épuise pas dans le religieux mais qui inonde la vie toute entière de l'Espagne jusqu'à parvenir à l'anarchisme, où il persiste encore. Et la quiétude laisse entière liberté au mouvement et c'est une action désespérée, cette violence, ce besoin... de tuer et d'être tué. En effet, ce n'est pas qu'il faille cesser de vivre : il s'agit seulement de dégrader la vie, de la gaspiller ou simplement de la perdre. Il s'agit, en outre, de la donner, de l'offrir à quelque chose en quoi on ne croit pas dans l'espoir de réussir à croire à l'instant suprême. Tout cela, l'Espagnol l'a fait ces trois derniers siècles durant, avec une

beauté qui surpasse toute retenue et sans beauté aussi. Il l'a fait d'autant de manières possibles ; j'appelle cela suicide. En somme, l'Espagnol se sent en sécurité quand il trouve une raison pour donner sa vie [...]. Et tous ceux qui sont sur la place envient le torero et exigent qu'il se laisse prendre par le taureau qui est bien réel, en chair et en os et furieux ; qu'il saisisse l'occasion de mourir plein de vie, devant tout le monde, en plein jour qui le consumera peut-être. Car ceux qui ne savent que faire de leur vie aspirent à être emportés.

Splendeur vitale qui va jusqu'à l'éblouissement, phosphorescence d'une destruction ; voilà ce que c'était que la vie espagnole quand un jeune homme, José Ortega, le philosophe de maintenant, se décide à l'être. Et il l'était assurément, comme tous les Espagnols, car quiconque vit sa propre destruction connaît la métaphysique mieux que personne ; il l'endure, il en est prisonnier. L'exploit, c'est de s'être décidé à changer d'attitude : au lieu de se laisser dévorer par un processus métaphysique, de destruction, se relever pour penser. Ne pas endurer la métaphysique, mais la faire (María Zambrano, 2008, 166-167)⁵¹².

L'argument d'ensemble de Zambrano peut être résumé de la sorte : si Unamuno exprime la profonde inquiétude religieuse qui l'habite, faisant ainsi corps avec le peuple, Ortega quant à lui accepte sa vocation de philosophe (l. 30 : « se décide à être

⁵¹² « La Filosofía española existe según decía Menéndez y Pelayo, mas no en las obras de los filósofos sino en las más cotidianas actitudes del español. Dispersa, brilla un instante para esconderse enseguida disfrazándose en burla y hasta en chabacanería, lo cual es terrible. Pero hay algo más terrible que la dispersión de la certidumbre y es su aniquilación en la cual los contrarios se separan : la fe queda sin pensamiento, y aun odiándole : es entonces una *pasión*. Y la pasión, decadencia de la fe, llega a ser simple obstinación, terquedad rebelde, mientras que el conocimiento desasido de la fe, decae en superficial escepticismo, o en desesperado "realismo" de "así es y no hay más". El realismo español es furia, desesperada furia vengativa de una perdida fe.

La certidumbre desintegrada también es quietismo, estancado quietismo que busca fundirse en la nada. Quietismo que no se agota en lo religioso sino que inunda la vida toda de España hasta llegar al anarquismo, donde sigue alentando. Y la quietud deja libre al movimiento y es desesperada acción, esa violencia, esa necesidad... de matar y de matarse. Pues no cabe detener la vida, sino tan sólo degradarla, derrocharla o simplemente perderla. Cabe algo más : darla, ofrecerla a algo en lo cual no se cree con la esperanza de llegar a creer en el supremo instante. Todo ello lo ha venido haciendo el español en los últimos tres siglos con una belleza que excede de toda ponderación y también sin belleza. Lo ha hecho de cuantas maneras posibles ; a eso llamo suicidio. Y así el español se siente salvado cuando descubre algo por qué dar la vida [...]. Y todos los que están en la plaza envidian al torero y le exigen que se deje coger por el toro que es algo real, de carne y de hueso y de furia ; que aproveche la ocasión de morir con toda su vida, ante la vista de todos, a la luz del sol que quizá lo consuma. Pues quienes no saben qué hacer con su vida aspiran a ser arrebatados.

Esplendor vital que llega al deslumbramiento, fosforescencia de un aniquilamiento ; tal era la vida española cuando el muchacho José Ortega, el hoy filósofo se decidió a serlo. Ya lo era, sin duda... como todos los españoles, pues todo el que vive su propia aniquilación sabe de metafísica más que nadie ; la padece, es su presa. La hazaña fue decidirse a cambiar de actitud : en lugar de ser devorado en un proceso metafísico, de destrucción, incorporarse, para pensar. No padecer la metafísica, sino hacerla. »

philosophe ») sans se détourner de sa patrie – ce qui donnera dans *Meditaciones del Quijote* la célèbre théorie des circonstances. Il parvient ce faisant à « retourner » l’attitude autodestructrice de l’Espagnol (l. 31 : « sa propre destruction »). Se prévalant de l’autorité de Menéndez Pelayo⁵¹³, l’auteur soutient que la philosophie espagnole consiste en une attitude vitale (l. 1-2), que le peuple espagnol est par nature un peuple métaphysique (l. 31-32). L’emploi de ce terme n’est pas neutre en soi et détermine déjà l’orientation de l’activité philosophique en elle-même – du moins, telle qu’elle se pratique outre-Pyrénées. Comme dans le *Phédon*, la philosophie est au final méditation sur la mort⁵¹⁴.

Dans le premier paragraphe, c’est la notion de certitude qui est centrale : il s’agit en effet du socle sur lequel repose la pensée qui, elle-même, soutient la foi. Or – selon Zambrano, qui en cela s’inspire sans doute d’Unamuno – la certitude première de chaque être humain, c’est celle d’être en vie : « la certitude est le fruit qui fait que la vie soit vie au sens le plus profond »⁵¹⁵ (2008, 164). Cette vie n’est pas seulement biologique : elle est spirituelle. C’est pourquoi sur le plan existentiel sa destruction entraîne la séparation des contraires (l. 5-6).

Science sans conscience n’est que ruine de l’âme, disait Rabelais ; la foi sans la pensée est passion, souffrance si extrême qu’elle en devient aliénante. C’est ce que les italiques soulignent dans le texte original (l. 7).

Lorsque la certitude de la vie s’ébranle, l’Espagnol devient comme « étranger à soi ». Son « attitude quotidienne » s’en trouve bouleversée car il ne fait face qu’au néant. La passion, « décadence de la foi » (l. 7), se dégrade ; elle cède le pas à la « simple obstination » (l. 7-8). Le savoir lui-même s’affadit en « scepticisme superficiel » (l. 7-8), autrement appelé relativisme. Le processus est long, puisque Zambrano précise qu’il s’étend sur trois siècles (l. 20 : « ces trois derniers siècles »).

⁵¹³ L’ouvrage de référence est *La ciencia española*.

⁵¹⁴ À la fin du chapitre le parallèle entre Ortega et Platon est pleinement explicité : « la situation qu’Ortega affronte, n’est-elle pas comparable à celle de Platon » (María Zambrano, 2008, 181 : « la situación que Ortega afronta ¿ no tiene acaso una cierta analogía con la de Platón ? »).

⁵¹⁵ « El fruto que hace de la vida, vida en el sentido más hondo : la certidumbre. »

Le « réalisme espagnol » est dans ce contexte connoté négativement : il est « colère désespérée, vindicative d'une foi perdue ». La répétition du terme « furia » (l. 10) ne fait qu'illustrer la prison intellectuelle et circonstancielle de l'Espagnol dans son rapport à la réalité, qui semble butter continuellement contre deux murs : celui de la pensée et de la foi ; de la résignation et de la colère ; de la tranquillité et de l'agitation ; du passé et du futur, sacrifiant le présent. Il en va de même pour le quiétisme et l'anarchisme, que Zambrano présente comme la manifestation politique du premier (l. 12-13) : le quiétisme « sombre dans le néant » (l. 12), l'anarchisme est marqué par la négativité dans la mesure où il est implicitement entendu – à tort ou à raison – que celui-ci vise la destruction de l'État, ce à quoi Zambrano s'oppose foncièrement : ses convictions républicaines ne flanchent pas en exil.

La violence n'est pas sans rappeler ici l'*hubris* et le tragique grecs, en ceci que la *passion* espagnole par excellence, l'envie, réclame le sang afin de s'apaiser (l. 15 : « tuer et être tué »). En outre, la générosité extrême qui se manifeste dans l'auto-sacrifice s'avère elle-même désabusée, niant l'idée de transcendance : on donne sa vie « sans croire à quelque chose d'autre dans l'instant suprême » (l. 17-18). De fait, il est fait allusion à l'histoire récente de l'Espagne à travers l'idée – seulement suggérée par le biais de la métaphore tauromachique (l. 23-25) – de génération sacrifiée, la sienne, qu'elle nomme parfois génération du taureau.

Zambrano est loin de partager l'amour de Bergamín et de García Bacca pour la corrida : s'il est bien question de beauté (l. 21), elle refuse l'esthétisation de la mort pour ne retenir que la violence et un certain plaisir voyeur des spectateurs – « ceux qui ne savent que faire de leur vie » (l. 26-7) – à regarder mourir : « ils exigent qu'il se laisse prendre par le taureau, qui est bien réel... » (l. 24-25). Le combat du torero est joué d'avance : il doit « mourir en plein jour » sous une lumière qui le « consummera peut-être » (l. 26). La philosophe andalouse pourrait faire sienne le mot cité par Bergamín dans *Fronteras infernales de la poesía* : « un homme avec un chiffon rouge dans la main qui s'affronte à un taureau féroce, ce n'est pas un problème, c'est une

atrocité »⁵¹⁶ (José Bergamín, 2008, 24). Et pour cause : elle n'assiste pas au spectacle, mais à une immolation, qui représente le retour au tragique.

L'histoire est avant tout l'histoire des désespoirs des hommes et des peuples : « l'histoire, c'est l'histoire des malheurs, de l'éternel désastre. Du désespoir humain à n'être qu'un passant, humilié devant Dieu, devant créer le monde à partir de rien »⁵¹⁷ (Zambrano, 1945, 58). Zambrano entend l'« historique » d'une manière fort peu conventionnelle :

Nous ne faisons pas attention à certains phénomènes que nous confignons dans un mot, des phénomènes de la plus profonde importance, qu'on considère comme un fait, cherchant à les expliquer par les causes que notre esprit actuel prétend uniques, réelles, les seules capables de produire des changements : des causes économiques ou spécifiquement historiques. Mais qu'est-ce que l'historique ?⁵¹⁸ (1955, 14).

Zambrano qualifie l'œuvre de Hegel de « christianisme philosophique ». Hegel à ses yeux est l'un des derniers descendants, avec Marx et Comte, de la lignée des philosophes européens aspirant à réaliser la cité de Dieu sur terre : « en Hegel se précise l'immense tentative d'absorber en soi le transitoire et la cité de ce monde »⁵¹⁹ (1955, 16). Paradoxalement, cette intériorisation de l'historicité du monde par l'idéalisme entraîne une extériorisation de la vérité qui se parachève avec le positivisme comtien. C'est une nouvelle manifestation du divin, contraire à la découverte libératrice du premier christianisme, pour qui la communauté se forme grâce à la vérité émancipatrice

⁵¹⁶ « Un hombre con un trazo rojo en la mano ante un toro feroz, no es un problema, es una atrocidad. »

⁵¹⁷ « La historia humana lo es de la desesperación humana. La historia es historia de las cuitas, del perenne desastre. »

⁵¹⁸ « Y así pasamos de largo, confinándolos en un nombre, ante fenómenos de la más honda significación, considerándolos como un hecho [...], buscando su explicación en las causas que nuestra mente actual estima como las únicas, reales, las únicas capaces de producir cambios : causas económicas o específicamente históricas. Pero ¿ qué es lo histórico ? »

⁵¹⁹ « En Hegel [...] se abismó el gigantesco intento de absorber dentro de sí el acontecer y la ciudad de este mundo. »

de l'homme intérieur de Saint Paul et de Saint Augustin : « [...] maintenant, au sein de quelque chose que tous formaient se trouvait la vérité »⁵²⁰ (1955, 17).

La promesse de la résurrection (Saint Paul), et la découverte de l'intériorité (Saint Augustin) ont fait *renaître* l'homme européen à l'espérance – en dépit de lui-même, de son histoire tragique parvenue au comble du désespoir et de ce cœur qui éclate. Pour déceler les catégories de la vie, Zambrano utilise des lieux « communs » – le réalisme et le stoïcisme, entre autres. Mais l'expérience de l'exil fera déplacer l'accent sur le « lieu », de sorte que les « lieux communs » acquièrent le statut de métaphore heuristique. Toute attitude philosophique consiste à s'exiler du lieu commun : Socrate, même guidé par son *daimon*, fait l'effet d'un étranger dans sa propre ville (Mattéi, 1989, 5). Le poète, en revanche, ne cherche aucunement à se distancer de la réalité, mais au contraire à s'y « coller », à s'y fondre comme dans une étreinte amoureuse : l'extase, le silence sont les autres noms du mystère. « N'est vrai, à ses yeux », commente Cioran, « que ce qui précède le formulé ou lui succède, que le verbe qui s'arrache aux entraves de l'expression ou, comme elle le dit magnifiquement, “la palabra liberada del lenguaje” » (Cioran, 1986, 167).

⁵²⁰ « Ahora, la verdad habitaba [...] en el interior de algo hecho entre todos. »

Conclusion

ENTRE L'ESPRIT ET LA LETTRE (MORTE)

« La inteligencia tiene que rendirse al testimonio mentiroso de los sentidos. »

José BERGAMIN

« Ma vie a-t-elle un sens ? La vie d'un homme a-t-elle un sens ? Je peux répondre à ces questions si j'ai un esprit religieux. Mais à « poser ces questions a-t-il un sens ? », je répondrais : « Celui qui ressent sa propre vie et celle des autres comme dénuées de sens est fondamentalement malheureux, puisqu'il n'a aucune raison de vivre. »

Albert EINSTEIN

La philosophie de l'exil républicain espagnole séjourne dans les oubliettes de l'histoire depuis plus de soixante-dix ans. S'il devait écrire de nouveaux exercices d'admiration, Cioran se féliciterait sans doute de ce que l'œuvre des principaux philosophes ici étudiés soit restée dans l'ombre : dans l'esprit d'une affirmation concernant Jorge Luis Borges, on pourrait dire que l'obscurité est propice à la croissance et à l'épanouissement de l'œuvre. Le texte demeure entre les mains de connaisseurs et plus largement d'*amateurs* au sens premier du terme.

Dans une perspective toute autre, à la fin d'un article intitulé « Filosofía y sociedad », García Bacca affirme que l'anonymat est signe de la vitalité d'une pensée individuelle. Selon une paraphrase d'un texte biblique, être assimilé par le peuple, c'est retourner à l'esprit :

1. Un grand philosophe ne peut être un individu.
2. Une grande philosophie ne peut être individualiste.
3. Un philosophe et une philosophie sont *grands* et le sont *en grand* lorsqu'ils parviennent à acquérir un statut social⁵²¹ (García Bacca, 1970, 23).

⁵²¹ « 1. Un gran filósofo no puede ser un individuo.

2. Una gran filosofía no puede ser individualista.

3. Un filósofo y una filosofía son *grandes* y lo son *en grande* cuando llegan a tomar estado social. »

Comme pour Einstein dans *Comment je vois le monde*, la solitude s'avère la condition même de la créativité : l'individu créateur reconnaît dans un premier temps la dette qu'il a envers la société ; dans un second temps, il enrichit la communauté qui l'a porté. Du point de vue de la sociologie philosophique, Bergamín, García Bacca et Zambrano ne se soucient pas *suffisamment* des débats philosophiques contemporains pour intéresser un public large. L'« anti-académisme » heurterait les universitaires tout autant qu'il est susceptible de les séduire. En outre, leur fidélité à l'égard de valeurs humanistes libérales, véhiculée selon eux par la langue et la culture espagnoles, donne un aspect intempestif ou anhistorique (au sens nietzschéen) à leurs écrits qui reflète assurément leur condition d'exilé, d'« Espagnols pèlerins ».

Historiquement, la philosophie de l'exil républicain espagnol existe. C'est ce que j'ai voulu mettre en évidence en introduisant à travers les textes commentés des outils conceptuels ou de l'histoire de la philosophie rarement employés par l'historiographie. Les textes témoignent d'une époque et d'une sensibilité aujourd'hui condamnée et éliminée⁵²² ; d'une générosité intellectuelle, aussi, pour laquelle l'individu – plus exactement, la personne humaine, essentiellement autonome et créative – ne s'épanouit véritablement que dans la communauté. La dimension utopique de la philosophie de l'exil républicain espagnol reflète ce que certains ont appelé (au sujet de García Bacca) un « socialisme philosophique » visant à établir une fraternité de travailleurs, dans l'esprit double de Machado et de Marx. Il y a urgence à récupérer cet héritage philosophique qui reflète le passé européen récent : en filigrane, c'est le témoignage des vaincus de l'histoire, des exilés qui dépassent leur condition par l'activité intellectuelle créatrice.

La question qui à mon sens demeure en suspens est la suivante : à l'heure où la philosophie occidentale est en crise, cette pensée « exilique » peut-elle exister *philosophiquement* ? Cette aporie finale résulte de l'état même de la philosophie au vingtième siècle. En effet, l'heure est à la critique et à la destruction de la tradition. La

⁵²² C'est le terme qu'emploie Teresa Rodríguez de Lecea dans la « Préface » à l'édition récente de *Dos exclusivas del hombre* de José Gaos.

tendance la plus saillante apparue à l'aube du vingtième siècle et encore en vigueur aujourd'hui consiste, en somme, à se retourner contre la tradition philosophique elle-même.

Carlos Nieto Blanco remarque ainsi, à la suite de Charles Guignon⁵²³, que c'est de là que résulte en philosophie contemporaine la prédominance de la question du langage – dont seul Gaos à ma connaissance se saisit dans ses deux dernières œuvres, *De la filosofía* et *Del hombre*. Celle-ci viserait avant toute chose à produire un discours valable objectivement, c'est-à-dire à introduire dans le domaine du savoir un versant du réel qui demeure inaccessible à l'esprit humain. Partant, le langage révélerait le sens :

Le langage comporte nécessairement un élément signifiant pour une communauté d'utilisateurs qui ne fonctionne pas sans lui. Mais le langage peut ensuite créer de nouveaux mondes en ce qu'il ouvre de nouveaux chemins de sens. Nommer, adjectiver, c'est en un sens créer. Déblayer un nouveau chemin, découvrir une dimension inédite implique d'élargir le champ de la réalité, comme milieu du possible, ce qui se fait en élaborant de nouveaux noms et de nouvelles expressions. Et ce sera l'un des plus grands services que la philosophie pourra rendre à la culture car découvrir une nouvelle raison, découvrir un nouveau sens implique d'étendre son champ, ce qui ne peut se faire dans le terrain du savoir qu'à travers la viabilité discursive⁵²⁴ (Carlos Nieto Blanco, 1998, 278)..

La « conscience linguistique »⁵²⁵ introduit dans le domaine du savoir un versant du réel jusque-là inaccessible parce qu'innommé. La recherche philosophique ne porterait plus sur l'essence de la vérité, mais sur la philosophie elle-même, de sorte que tout acte

⁵²³ Charles Guignon affirme que la philosophie contemporaine est traversée par une ligne, « critico-destructrice de la tradition » (Carlos Nieto Blanco, 1997, 287).

⁵²⁴ « El lenguaje tiene necesariamente un componente significativo para una comunidad de usuarios, sin el que no funciona. Pero, segundo lugar, el lenguaje puede crear nuevos mundos en la medida en que abre nuevos caminos al sentido. Nombrar, adjectivar es, en cierto sentido, crear. Roturar un nuevo camino, descubrir una dimensión inédita supone ensanchar el campo de la realidad, como ámbito de lo posible, lo que se hace construyendo nuevos nombres y nuevas expresiones. Y éste será uno de los mayores servicios que la filosofía podrá prestar a la cultura, pues descubrir una nueva razón de algo, descubrir un nuevo sentido de lo que hay supone hacer más grande su campo, y ello en el terreno del conocimiento sólo podremos hacerlo mediante la viabilidad discursiva. »

⁵²⁵ L'expression renvoie au « tournant linguistique » et à une vaste bibliographie qui, dans les pays anglo-saxons mais également latino-américains, semble s'étendre à des territoires connexes à la philosophie du langage ; elle semble émaner, originairement, du philosophe pragmatique Richard Rorty, qui publie en 1967 *The linguistic turn. Essays in philosophical method*.

de philosopher se comprend comme élaboration d'une « philosophie de la philosophie », d'une « théorie de la philosophie ». C'est l'approche du dernier Gaos qui publie en 1960 *De la filosofía*⁵²⁶. Ce dernier s'intéresse de près à la question pendant une vingtaine d'années : il publie avec le Mexicain Francisco Larroyo un ouvrage polémique, *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía* en 1947. Cela explique peut-être le large intérêt que son œuvre suscite aujourd'hui.

Le distinguo émis par Carlos Nieto Blanco entre la condition transcendantale et la condition critique de la philosophie entendue spécifiquement comme raison linguistique permet de mieux comprendre en quoi consisterait l'inventivité philosophique *aujourd'hui* :

Les principes de la communication semblent présenter un aspect abstrait et général présent dans tous les langages qui, en tant que créations humaines sujettes à l'évolution sociale et culturelle, sont des produits historiques. On pourrait appeler formelle la première caractéristique et matérielle la seconde.

D'après la première, le langage s'oriente vers la condition transcendantale de la philosophie appréhendée d'après le présupposé de la conscience linguistique. Mais une condition transcendantale qui, à la différence de la kantienne, laquelle opère dans la béance d'une conscience difficile à déterminer dans sa condition exclusivement "mentale", est soumise à une structuration linguistique, fonctionnant comme *foyer* qui illumine ou *réseau* qui organise la compréhension humaine. Par le biais de cette condition le langage fait réapparaître dans le discours l'être comme ce dont il faut parler ou ce présupposé à la condition du parler qui est condition de quelque chose.

Mais cette condition transcendantale est *sui generis*, étant donné qu'en étant liée au langage lui-même et celui-ci étant un produit historique, elle finit en quelque sorte par être relativisée, ou elle est exercée contextuellement sous des conditions factices. La dimension historique du langage s'oriente vers la condition herméneutique de la philosophie et à la fonction interprétative que tout produit culturel exige de l'esprit humain. Dans ce second cas apparaît le *sens*⁵²⁷ (Carlos Nieto Blanco, 1997, 289).

⁵²⁶ J'ignore s'il existe une étude comparative entre l'ancien recteur de l'Université de Madrid et Rorty.

⁵²⁷ « Los principios de la comunicación lingüística parecen tener un carácter abstracto y general presente en todos los lenguajes, que, en tanto que creaciones humanas sujetas a la evolución social y cultural, son productos históricos. Podríamos llamar formal al primer rasgo y material al segundo.

Certains concepts fortement « travaillés » par les siècles sont ici détournés, notamment la transcendantalité que Kant a revisitée ; l’auteur emploie un style métaphorique peu conventionnel et jugé irrecevable en philosophie. Ainsi, les termes appartenant à la métaphysique classique sont repris pour qualifier techniquement ces deux versants de la philosophie, entendue dans le second paragraphe comme langage spécifique de l’être (l. 11).

L’auteur se place ici dans une perspective épistémologique : sans langage, il est impossible d’établir aucun rapport entre la connaissance et la vérité. Autrement dit, c’est la possibilité d’une métaphysique actuelle qui ressort de cette première analyse. Dans le premier paragraphe, l’auteur pose en termes généraux la double nature communicative du langage philosophique : celui-ci présente d’une part un « caractère abstrait » (l. 1) qui, dans le second paragraphe renvoie à la « condition transcendantale » du discours (l. 5). D’autre part, la philosophie en tant que langage constitué est soumise à l’« évolution sociale et culturelle » (l. 3). Un texte philosophique n’a de sens que replacé dans son contexte, ce que rappelle l’équipe de Yves Charles Zarka dans *Y a-t-il une histoire de la philosophie ?* ou encore María Zambrano (à sa manière) dans *El pensamiento vivo de Séneca*.

Dans le second paragraphe est introduite une distinction visant à dénoter le terme de l’apriorisme kantien (l. 6 : « à la différence de la kantienne »), explicitée dans un passage antérieur au texte commenté : « face à un problème donné, [le discours philosophique] exhiberait un caractère transcendantal, entendu non au sens aprioristique intemporel mais véhiculé au moyen du langage et sujet à des variations historiques,

De acuerdo con el primero, el lenguaje se orienta hacia la condición trascendental de la filosofía, considerada desde el supuesto de la razón lingüística. Pero una condición trascendental que, a diferencia de la kantiana, la cual opera en el hueco de una conciencia difícilmente determinable en su dimensión exclusivamente “mental”, es sometida a estructuración lingüística, funcionando como *foco* que ilumina o *red* que organiza la comprensión humana. Por esta condición reaparece en el discurso el *ser* como aquello de lo que se habla o aquello supuesto a la posibilidad de hablar, que es hablar sobre algo.

Pero esta condición trascendental es *sui generis*, ya que al estar ligada al propio lenguaje y ser éste producto histórico, queda en cierto modo relativizada, o es ejercida contextualmente bajo ciertas condiciones fácticas. La dimensión histórica del lenguaje se orienta hacia la condición hermenéutica de la filosofía, ligada a los diferentes lenguajes y a la función interpretativa que todo producto cultural exige de la mente humana. En este segundo caso aparece el *sentido*. »

c'est-à-dire qu'il doit être constamment réactualisé »⁵²⁸ (Carlos Nieto Blanco, 1997, 288). Le rapport de dépendance entre le versant formel et le versant matériel du discours philosophique est inversé : il se situe entre l'abstraction et l'historicité ; tout le problème consiste à trouver un point de stabilité. Or, affirme Carlos Nieto Blanco, le langage – phénomène évolutif – est antérieur à la transcendantalité : « la condition transcendantale est soumise à une structuration linguistique » (l. 7-9). C'est là tout le paradoxe qui, en lui-même, ne fait que montrer l'impasse dans laquelle s'engouffre la métaphysique traditionnelle.

La structuration linguistique opère en tant que condition de possibilité formelle du discours philosophique proprement dit. Elle se détermine selon deux modalités : d'abord, « le foyer qui illumine » (l. 10) ou « le réseau qui organise » (l. 10). L'emploi des métaphores – la première renvoie à l'émanation de sens et la seconde à l'horizontalité des rapports dans l'ordre du discours – cristallise un état de fait dans lequel la verticalité des principes est devenue caduque. L'auteur reconnaît qu'en philosophie toute approche « éternitariste » ou scholastique s'avère caduque.

La démonstration dans le troisième paragraphe aboutit à l'affirmation de la nécessaire relativité du discours philosophique (l. 17). Cette dimension historique permet au *sens* d'ouvrir une voie, jamais donnée une fois pour toutes ; au contraire, « la dimension historique du langage s'oriente vers la condition herméneutique de la philosophie et vers la fonction interprétative que tout produit culturel exige de l'esprit humain » (l. 17-19). La philosophie s'entend alors comme acte interprétatif, comme exégèse de soi répondant à une éthique discursive prédéterminée ; elle ne peut étendre le champ des connaissances que dans la mesure où elle est capable de produire un discours viable.

Les « nouveaux chemins de sens » évoqués par Carlos Nieto Blanco sont objectifs, alors que l'art – la « Poésie » – renvoie au domaine du subjectif. Pour les contemporains

⁵²⁸ « Ante un determinado problema exhibiría un carácter trascendental o *cuasi-trascendental*, entendido no en un sentido apriorico intemporal, sino lingüísticamente mediado y sujeto a variaciones históricas, esto es, debiendo ser constantemente reactualizado. »

des exilés républicains, ce qui est en jeu, c'est au fond la raison d'être même de la philosophie, la contribution de celle-ci au savoir universel.

Ce qui ici pour les philosophes de l'exil républicain crée le sens, c'est à proprement parler le lien provisoirement établi entre deux subjectivités, celle de l'artiste d'une part, celle du spectateur de l'autre. Il y aurait dans l'instant contemplatif une rencontre entre deux consciences ; ce rapport nouvellement établi est générateur de sens et, selon le mot de Merleau-Ponty dans *Sens et non sens*, c'est alors qu'on peut dire qu'il y a « *quelque chose* plutôt que *rien* ». De là vient que la raison poétique s'inscrit fondamentalement en marge de la philosophie contemporaine : elle reconnaît la supériorité de l'intériorité sur l'objectivité, de la poésie sur la philosophie.

L'exil permet aux intellectuels « pèlerins » d'adopter une attitude critique vis-à-vis de la question dominante du langage tout en autorisant un retour à la manière naïve de philosopher qui fut le propre des philosophes antiques. Se situant tant sur le plan formel strict (académique) qu'existential (matériel), le pari de la philosophie de l' « Espagne pèlerine » est celui de l'irrévérence. Cette indépendance d'esprit va de pair avec le refus de se conformer aux modes philosophiques, ces vents contraires dont Bergamín et Gaos disent qu'ils balaient tous les champs de la connaissance et de la créativité humaines. C'est pourquoi les problèmes contemporains ne sont pas seulement linguistiques, mais anthropologiques ; partant, la solution ne sera pas seulement logique.

De ce point de vue, García Bacca est sans doute celui qui insiste le plus explicitement sur la fonction émancipatrice de la philosophie. Dès 1939, García Bacca vise à se défaire de sa formation néo-scolastique et du carcan dogmatique qui emprisonne sa pensée. Il lance dans *Invitación a filosofar* une injonction à laquelle il se tiendra tout au long de son existence. Elle consiste à penser par et pour soi-même. « Le démoniaque, c'est une manière d'être originale »⁵²⁹ (García Bacca, 1940). Dans l'article publié dans la revue *Crítica Contemporánea* en 1962, et intitulé « Sobre la decadencia

⁵²⁹ La version numérique du texte de *Invitación a filosofar*, que j'ai consultée sur le site de la Biblioteca del exilio, ne restitue pas la numérotation de l'édition originale. « Lo demoníaco es una manera de ser original. »

del Diablo », García Bacca replace le démoniaque au sein de la réflexion philosophique tout en évacuant la question de l'existence du Diable, le philosophe basque fait allusion au point central l'opposant à Bergamín : le Diable existe-t-il, ou non ?

Il y a maintenant des années, en 1957 je crois, ici à Caracas, mon très cher ami catholique et moi avons eu une dispute sur l'existence du Diable. Naturellement, lui était pour, moi contre. À bout des arguments classiques, l'esprit subtil et inépuisable de mon ami catholique en improvisa trois :

“Primo : le Diable existe parce que la théologie existe.”

“Deuxio : le Diable existe parce que...” et là je ne peux pas mettre ce qu'il y a, car je ne suis pas bien sûr que toutes les garanties existantes puissent me protéger.

“Tercio : le Diable existe parce que toi, tu existes.”

Laissant de côté les réponses données aux deux premiers arguments, voici la réponse que je donnai au troisième : “le Diable ne pourra pas descendre plus bas”, “c'est le comble de la décadence du Diable”.

La troisième réponse nous laissa sur notre faim tous les trois : mon ami, le Diable et moi⁵³⁰ (García Bacca, 1970, 250-251).

Dans la conversation qu'il transcrit (il affirme, dans ses *Confessions*, être doté d'une excellente mémoire), l'ami catholique, c'est-à-dire Bergamín en personne, vise sous forme de boutade le philosophe issu de la scolastique thomiste que représente à ses yeux García Bacca. Selon lui, la théo-logie appartient à l'ordre de la logique⁵³¹, de la pensée, démoniaque par essence : « dans la mesure où le Démon commande à tout ce qui s'efforce d'imposer un ordre humain sur le monde, il est inévitable qu'il soit associé à la raison qui tente, elle aussi, de l'ordonner dans ses propres catégories » (Mendiboure,

⁵³⁰ Hace años, allá por el 1957⁵³⁰ y aquí en Caracas, disputábamos un amigo mío, queridísimo y católico, y yo sobre la existencia del Diablo. Naturalmente él a favor, yo en contra. Agotados los clásicos argumentos, el ingenuo sutil e inagotable de mi amigo católico improvisó tres :

“Primero ; hay Diablo, porque hay teología”.

“Segundo : hay Diablo, porque...” ; y aquí no puedo poner lo que hay, pues no estoy muy seguro de que me protejan suficientemente todas las garantías que hay.

“Tercero : hay Diablo, porque el diablo eres tú, y tú existes.”

Dejando aparte las respuestas dadas a los dos primeros argumentos, la contestación al tercero fue : “no podrá bajar el diablo a menos”, “es el colmo de la decadencia del diablo”.

De la tercera respuesta quedamos descontentos todos : el Diablo, mi amigo y yo. »

⁵³¹ Bergamín, *El cohete y la estrella*, p. 26 : « El Diablo es buen lógico ; Dios, no » (cité par Mendiboure, *Ibid*, p. 95).

Idem, p. 94-95). Démoniaque, la philosophie l'est bien, et par essence : l'aurore de la pensée n'est-elle pas de tout temps liée à la musique, comme le rappelle l'épigraphe de *Filosofía de la Música* de García Bacca (platonicien dans l'âme) ?

MOTTO

« Philosophie est musique, musique suprême »
(Platon, *Phédon*, 61 a)

(García Bacca, *Filosofía de la Música*, p. 9) ⁵³².

Pour García Bacca, l'archétype du philosophe n'est autre que Platon lui-même – une admiration qui vibre encore dans ces lignes :

À force d'étudier [la philosophie et la science] dans ses *Œuvres complètes*, nous nous sentirons, nous les actuels, confirmés et illuminés par un *prophète* ou un voyant d'il y a vingt-quatre siècles. Nous sommes la réalisation de sa prophétie ou sa pré-vision. C'est à prendre comme un avertissement et comme un bon exemple à suivre pour être nous-mêmes des précurseurs, par rapport à ceux qui nous suivront. Et pour ne pas nous ériger comme fondateurs dogmatiques d'une conception de l'univers qui serait l'unique possible, vraie, immuable pour les siècles de siècles. Cela reviendrait à condamner nos successeurs à être de simples répétiteurs, des glosateurs, des acolytes⁵³³, des commentateurs. Et cela non "pour les siècles des siècles", mais pour les cinq milliards d'années qui restent au soleil pour illuminer et rendre vivable notre terre⁵³⁴ (García Bacca, *Revista Anthropos*, n° 9, octobre 1991, p.100-101).

Cet extrait du *Discours* résume les principales orientations des philosophes de l'exil républicain espagnols :

⁵³² « MOTTO : la filosofía es música, la máxima. (Platón, Diálogo *Fedón*, 61a). »

⁵³³ Ici, García Bacca emploie le terme issu du grec ancien au sens étymologique de « celui qui suit ».

⁵³⁴ « Estudiando [la filosofía y la ciencia] en sus *Obras completas*, nos sentiremos los actuales confirmados e iluminados por un *profeta* o *vidente*, de hace veinticuatro siglos. Somos la realización de su profecía o pre-visión. Lo cual hay que tomar como advertencia y buen ejemplo para ser nosotros *precursores* respecto de los siguientes. Y no levantarnos a fundadores dogmáticos de una concepción del universo cual la única posible, verdadera, inmutable ya por los siglos de los siglos. Lo cual, a nuestros sucesores, los condenaría a repetidores, glosadores, acólitos, comentadores. Y así no "por los siglos de los siglos" [...] sino por los cinco mil millones de años que aún le quedan a nuestro sol para iluminar y hacer vivible nuestra tierra. »

- Contre le dogmatisme (académique, religieux, moral, politique ou autre⁵³⁵), toute pensée est susceptible de créer du nouveau. Aussi Juan David García Bacca revendique-t-il la liberté de penser *par soi-même*.
- Fruit d'un labeur authentiquement *personnel* (qu'il soit collectif ou individuel), ce « jaillissement de nouveauté » (pour reprendre un terme bergsonien), s'il est authentique, a pour vocation de se réinsérer dans la société *à venir*.
- L'effort d'écriture, qui s'apparente à une *transposition musicale* d'une réalité donnée, épouse la forme de la parabole. Prenant source dans le savoir populaire, l'action philosophique (« filosofar ») s'élève ensuite au langage scientifique (axiomatique), pour redescendre enfin « à la rue », rompant ainsi la condamnation zambranienne selon laquelle « la philosophie est restée *in medio coeli* »⁵³⁶.

Le philosophe platonicien « contemple » les idées, ce qui donnera naissance à la tradition rationaliste occidentale, avec ses évolutions et révolutions successives. Au contraire, García Bacca revendique la nature *musical* de l'homme :

Si l'homme était un animal avec des oreilles, s'il était non au service de la raison mais au service du sentiment – à part, cela va sans dire, de ses fonctions vitales – l'homme serait animal musical. Et la science typiquement humaine serait la musique, non pas la logique ni la métaphysique. Alors Bach parlerait mieux de Dieu que Thomas d'Aquin ; et Beethov interpréterait le Crédo mieux que tous les théologiens réunis⁵³⁷ (1975, 13).

Depuis Aristote, la vue est célébrée comme le sens le plus intellectuel, le plus capable d'abstraction et s'avère par suite le plus noble. À y regarder de près, l'ouïe est

⁵³⁵ Économique, par exemple.

⁵³⁶ « La filosofía se ha quedado *en medio coeli*. »

⁵³⁷ « Si el hombre fuera animal con oídos, no a servicio de la razón si no a servicio del sentimiento, aparte, claro está, de sus funciones vitales, el hombre resultará animal musical. Y la ciencia típicamente humana fuera la música, no la lógica y metafísica. De Dios hablara entonces mejor Bach que Tomás de Aquino ; y Beethoven interpretara el Credo mejor que todos los teólogos juntos. »

sans doute le sens le plus aisément rapporté à l'attention, ce que dénote le langage courant.

García Bacca transpose cette idée sur le plan historiciste et anthropologique : penser l'homme selon les différentes *tonalités* philosophiques historiquement présentes, c'est (se) penser Dieu : « si Dieu existe, nous pouvons l'être »⁵³⁸ (García Bacca, 1982, 20). Si la philosophie et la musique font si bon ménage, c'est que nulle part ailleurs la temporalité (pour employer un terme à connotation heideggerienne) de l'être est mieux exprimée. C'est ce que reflète, ci-après, le texte de Massignon que Zambrano cite en épigraphe de *Filosofía y poesía* :

Un théologien musulman, Hallach, se promenait un jour en compagnie de ses disciples dans une rue de Bagdad, quand le surprit le son exquis d'une flûte. "Qu'est-ce donc ?" demanda l'un des disciples et le maître répond : c'est la voix de Satan qui pleure sur le monde. Il pleure sur le monde parce qu'il veut qu'il survive à la destruction ; il pleure pour les choses qui passent ; il veut les ranimer, pendant qu'elles s'abîment et que Dieu seul demeure. Satan a été condamné à pleurer sur les choses qui passent et c'est pourquoi il pleure⁵³⁹ (Massignon, cité par Jorge Luis Arcos in Zambrano, 2007, XXII).

Comment ne pas reconnaître sous les traits de Satan le poète archétypique ?

Musicale, socratique, la philosophie est profondément apparentée à la poésie, et, selon le mot de Bergamín, « infernale tout autant que céleste : une sorte de tact sonore »⁵⁴⁰ (Bergamín, *Idem*, p. 112). À l'image des notes évanescences d'une partition de musique, il ne s'agit pas de créer un système métaphysique clos et transcendantal (ou universel) mais de « faire surgir » les idées en pénétrant les arcanes d'une œuvre. Le refus de la systématisme formelle n'est que la conséquence du réalisme philosophique de l'exil républicain espagnol. La section de la *Metafísica* de García Bacca, « Ser y

⁵³⁸ « Si existe Dios, podremos serlo. »

⁵³⁹ « Un teólogo musulmán, Hallach, pasaba un día con sus discípulos por una de las calles de Bagdad, cuando le sorprendió el sonido de una flauta exquisita. "¿Qué es eso ?", le preguntó uno de los discípulos y él responde : es la voz de Satán que llora sobre el mundo". Satán llora sobre el mundo porque quiere hacerlo sobrevivir a la destrucción ; llora por las cosas que pasan ; quiere reanimarlas, mientras caen y sólo Dios permanece. Satán ha sido condenado a enamorarse de las cosas que pasan y por eso llora. »

⁵⁴⁰ « Lo mismo infernal que celeste : una especie de sonoro tacto. »

estar » affirme le dynamisme métaphysique. La pensée doit être en perpétuel mouvement et « atomiser » les barrières qui lui font résistance, à la manière de la physique moderne. *Réactive* au monde contemporain et non pas seulement descriptive, la métaphysique de l'exil républicain espagnol doit s'explicitier et se formuler par le biais de termes techniques viables *subjectivement*.

Fernando Ortega met en évidence une « raison musicale » sous-jacente à l'œuvre politique de María Zambrano, *Persona y democracia*. Bergamín cite à l'envi les fameux vers de Saint Jean de la Croix évoquant l'essence silencieuse de la musique : « musique tacite / solitude sonore ». Plus généralement, hors du champ hispanique, la tentation de l'ineffable clôt le *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, auteur dont Zambrano s'inspire largement. Les relations entre philosophie et musique offrent des perspectives de recherche intéressantes pour la philosophie comparative : les écrits de Theodor Adorno constituent en effet un corpus de texte importants. García Bacca, son contemporain, consacre l'un de ses derniers ouvrages, *Filosofía de la música*, précisément sur le sujet. Ces rapprochements cristalliseraient l'esthétique immanente d'une pensée abstraite – philosophique – s'adressant à travers les *spécificités culturelles de l'Espagne pèlerine* aux sens. La musique est de nature évanescence parce que, comme l'homme, son « milieu » n'est autre que le temps.

Aussi le consensus des premières années autour de la nature poétique, créative, de la pensée espagnole s'établit-il *en fonction de* la recherche philosophique des intellectuels républicains, elle-même doublée d'une vision politique héritée de la Seconde république. En cela, la recherche philosophique de l'exil républicain espagnol répond à une esthétique *sui generis* dont les réminiscences helléniques (particulièrement chez Juan David García Bacca et María Zambrano) sont évidentes : il s'agit d'atteindre un universel subjectif de « vérité belle ». D'où la prédominance du lyrisme sur l'objectivité. De là vient que la question du style soit prépondérante, ce que García Bacca revendique clairement dans ses *Confesiones*. Carlos Nieto Blanco reconnaît dans cette importance accordée à l'écriture philosophique une spécificité espagnole dont Ortega y Gasset serait la figure de proue :

Il y a aussi un pari fondamental. C'est un pari qui [...] naît d'une volonté de raison, quoique non de rationalisme, car la rationalité, avec ses modulations historiques, avec la conscience de ses écarts et même de son drame, demeure le seul signe distinctif de la communauté à laquelle appartient la philosophie, même si nous autres philosophes pouvons participer à d'autres.

L'intérêt pour les problèmes du langage, de la littérature, de l'expression et d'autres thèmes similaires n'est pas inhabituel dans la tradition de la philosophie espagnole contemporaine. Il suffit de citer les noms d'Unamuno et d'Ortega y Gasset pour se faire une idée du travail que ces deux auteurs ont entrepris pour trouver un langage propre qui reflète un style personnel pour philosopher⁵⁴¹ (Carlos Nieto Blanco, 1997, 14).

Aux yeux de l'auteur, le madrilène a su « élever » la langue castillane au rang de langue philosophique (Carlos Nieto Blanco, 1997, 15). De fait, en exil, Ferrater Mora et García Bacca, déçus par l'attitude du maître, tendent à minimiser l'importance philosophique d'Ortega pour vanter les qualités de son style. Si philosopher c'est toréer, c'est parce que les idées les plus respectables doivent être ébranlées pour ne pas se « pétrifier » : une idée se fossilise quand elle se « sépare » du monde ; l'abstraction n'est pas une garantie de son caractère respectable, pour ne pas dire sacré : « dans toutes nos œuvres, on perçoit la lutte avec les idées les plus respectables »⁵⁴² (García Bacca, 2000, 85-86).

Les œuvres des philosophes de l'exil républicain espagnol sont telles des archives en mal de lecteur : elles demeurent lettre morte depuis plus de soixante-dix ans. Cela, à mon sens, ne signifie ni que cette production philosophique, immense témoignage de la

⁵⁴¹ « Hay también una apuesta de fondo. Es una apuesta que [...] nace de una voluntad de razón, aunque no de racionalismo, puesto que la racionalidad, con sus modulaciones históricas, con la conciencia de sus extravíos y hasta su drama, sigue siendo la única divisa que identifica a la comunidad a la que la filosofía permanece, aunque los filósofos podamos participar en otras.

El interés por los temas del lenguaje, la literatura, la expresión y otros afines no ha sido ni es inusual en la tradición de la filosofía hispánica contemporánea, y se remonta ya a los comienzos de nuestro siglo. Baste citar los nombres de Unamuno y Ortega y Gasset para hacerse una idea del trabajo que ambos autores desplegaron para encontrar un lenguaje propio que reflejase un estilo personal de pensar. »

⁵⁴² « Comentando Pepe y yo las corridas, llegamos a la conclusión de que los dos, cada uno a su manera, éramos toreros enzarzados a vida o muerte con esotros toros : Religión, Política, Economía. En todas nuestras obras se percibe el toreo con las ideas más respetables. »

situation de l'intellectuel en période de crise, ait été vouée à un échec, ni qu'elles ne puissent être exploitées aujourd'hui.

Selon Jean-Louis Vieillard-Baron, la réception en philosophie est problématique par définition : jamais un philosophe n'est assuré de trouver son public à chaque nouveau livre. Cela revient à dire que le public philosophique n'est pas systématiquement contemporain à la parution de l'œuvre. Force est de reconnaître qu'un tel délai entre la parution de l'œuvre et la reconnaissance de l'auteur augmente considérablement avec l'exil : à moins d'être universitaire, l'auteur-philosophe est sans public, comme en particulier c'est le cas de Zambrano. Camus a bien tenté de publier *El hombre y lo divino*, mais serait mort accidentellement avant de soumettre le manuscrit à Gallimard. La tendance s'inverse au moment du retour, si bien que Zambrano et Bergamín sont régulièrement traduits en français depuis la fin des années soixante-dix. Le lecteur français ne connaît, en revanche, qu'un seul ouvrage de García Bacca, *Invitation à philosopher selon l'esprit et la lettre d'Antonio Machado*, traduit par Marie Laffranque.

J'ai montré en début de première partie que les raisons de la non-réception de la philosophie de l'exil républicain espagnols ne tiennent fondamentalement qu'aux préjugés culturels extérieurs (qui, en France, ont la vie dure) et aux complexes intérieurs, nationaux affectant la production philosophique espagnole : dans les deux cas, la philosophie espagnole n'existe pas parce que la langue espagnole n'est pas philosophique en soi. Il va sans dire que je m'inscris résolument en faux contre cette conception des choses : la proximité avec les centres intellectuels dominants de l'après-guerre ne fait que souligner le retrait *volontaire* des philosophes républicains. L'esprit des philosophes est aussi vif que la philosophie de l'exil républicain espagnol ; elle demeure muette aujourd'hui encore.

Considérer ces derniers *seulement* comme « parias » de la philosophie est à mon sens insuffisant. Dans *Sociology of philosophies*, Randall Collins n'inclut dans l'histoire mondiale de l'innovation philosophique qu'un seul Espagnol, Ortega y Gasset. L'histoire de la philosophie espagnole rappelle pourtant que la génération postérieure – celle des philosophes nés en 1900 – est représentée à Vienne (García Bacca) ou à Marbourg (Zubiri). Aussi le travail de récupération qui reste à faire dans le cas des

philosophes de l'exil républicain espagnol s'avère-t-il encore, à ce jour, comme des plus importants : non seulement il faut rassembler les textes publiés dans les revues américaines afin de replacer les œuvres plus longues en contexte mais il faut en outre être à même de saisir la portée philosophique des écrits sur le plan international.

Dans cette perspective, on peut songer à l'influence que l'éminent mathématicien et philosophe de Cambridge, pacifiste militant, Bertrand Russell, exerce sur García Bacca. Ce dernier, selon Carlos Beorlegui (1988), séjourne au début des années soixante à Cambridge, durant la célèbre controverse sur le capitalisme ; il entend étudier l'économie sous la direction des meilleurs spécialistes britanniques. Je n'ai pu qu'effleurer ici les relations des exilés républicains espagnols avec le monde anglophone, à travers le cas unique de Ferrater Mora s'installant de manière pérenne en Pennsylvanie. L'extrême mobilité de ces intellectuels espagnols reflète leur versatilité intellectuelle, profondément ancrée dans des convictions morales et spirituelles visant à considérer l'homme dans sa relation au cosmos, à l'autre et à la communauté.

Les philosophes de l'exil républicain espagnol vont au contraire *à rebours de leur temps*, et sciemment. Ce refus est actif et, si du point de vue stratégique il peut paraître contestable, il est motivé philosophiquement et moralement. María Zambrano s'écarte de la voie universitaire pour composer librement : cette liberté absolue s'accompagne d'une immense solitude (comme pour Bergamín, du reste) qu'elle assume pleinement jusqu'à son retour. En conséquence, la diffusion et la réception de son œuvre s'avèrent longues et pénibles, ce que la correspondance avec Ferrater Mora illustre en partie. Bergamín et Juan David García Bacca philosophent avec brio mais le panache et l'humour sont souvent contraires à l'esprit de sérieux philosophique. (Bertrand Russell, leur contemporain, fait également exception à la règle dans le monde anglophone).

Par ailleurs, l'« originalité » ou le non-conformisme a ses impasses ; à tout le moins est-elle assurée de susciter l'incompréhension. Cette réserve vis-à-vis des courants philosophiques dominants entraîne à son tour des réticences à l'heure de la réception des œuvres philosophiques de l'exil républicain espagnol aujourd'hui encore, quand ce n'est pas l'ignorance et les préjugés culturels qui entrent en jeu. L'exil, en un sens, a été le catalyseur principal de la philosophie espagnole *dans son expression authentiquement*

espagnole. En contrepartie, cette émancipation s'effectue au moyen de la dérision et de la moquerie, de l'humour et du *disparate* tel que l'entend Bergamín dans *El disparate en la literatura española* : une raison dépassant le rationalisme pour atteindre une sorte de vérité lyrique⁵⁴³.

Autrement dit, loin d'être la conséquence d'une prétendue incapacité du peuple espagnol à philosopher, ce manque de visibilité à l'échelle internationale, à mon sens est avant tout dû à la condition d'exilés, qui empêche la diffusion de la production des philosophes républicains, ensuite au parti pris assumé et revendiqué de philosopher dans leur langue natale, selon les ressources « naturelles » de l'esprit castillan. Pour philosopher, il faut fondamentalement penser contre le dogme, la pensée institutionnalisée : « l'hétérodoxie commencera lorsque nous dirons – et tel est bien le cas – que l'homme est un animal capable de dire des âneries, d'inventer des absurdités et de dire des gros mots ; et, par suite logique, d'apprendre à les dire aux perroquets et aux étrangers »⁵⁴⁴ (Juan David García Bacca, 1970, 29).

Dans un article au titre évocateur, « Une catégorie historiographique oblitérée. L'humanisme », Thierry Gontier affirme que « l'homme, lui aussi, peut constituer un objet propre de la philosophie » (*in* Zarka, 2001, 281). Cette piqure de rappel est salutaire pour toute la philosophie moderne, qui s'est définie comme théorie systématique du monde et de l'homme, mais inutile pour ceux-là dont le projet philosophique était, précisément, de dépasser le système, le pur discours théorique, afin de faire pénétrer la pensée dans la société.

⁵⁴³ J'ai tâché de mettre en évidence le lien entre le *disparate* tel que l'entend Bergamín dans *El disparate en la literatura española* et la raison poétique, entre García Bacca d'une part, Bergamín et Zambrano de l'autre, dans un article récent (2010).

⁵⁴⁴ « La heterodoxia comenzará si decimos – y es realmente así –, que el hombre es el animal capaz de hacer animaladas, inventar absurdos y decir palabrotas ; y por secuela ya sacada, enseñarlas a decir a loritos y a los extranjeros. »

Bibliographie

- ABELLÁN, José Luis, « La emigración intelectual del 39 », in *El exilio español de 1939*, vol. III, Taurus, Madrid, 1976.
- , « Introducción al pensamiento del exilio », in *El pensamiento español contemporáneo y la idea de América*, José Luis ABELLÁN (dir.), Anthropos, Barcelona, 1989.
- , « La cultura del exilio republicano español de 1939 », in *Sesenta años después*, vol. I, Madrid-Alcalá-Toledo, 1999.
- , « ¿ Existe una filosofía española ? », Debats, Valencia, no. 92, 2006.
- , *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939*, FCE, México, 1998.
- , *El exilio como constante y como categoría*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.
- , *María Zambrano. Una pensadora de nuestro tiempo*, Anthropos, Barcelona, 2006.
- ABRAME-BATTESTI, « Les fidèles d'amour dans *La Vita Nuova* » in *Chroniques italiennes*, « Série Web » (édition en ligne), Université Paris III – Sorbonne Nouvelle, no. 1, Janvier 2002. chroniquesitaliennes.univ-paris3.fr/PDF/Web1/Abrame.pdf
- ADORNO, Theodor, *Dialectique négative*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2003.
- AGAMBEN, Giorgio, « José Bergamín », in *Homenaje a José Bergamín*, Gonzalo Penalva Candela (Ed.), Consejería de Educación y cultura, Madrid, 1997, p. 159-167.
- , *L'amitié*, Rivages, Paris, 2007.
- ALLEMAN, Beda, *Hölderlin et Heidegger*, Presses Universitaires de France, Paris, 1987.
- ÁLVAREZ, Federico, « La poesía intelectual de José Bergamín » in Rose Corral, Arturo Soutu Alabace, James Valender (éds.), *Poesía y exilio. Los poetas del exilio español en México*, El Colegio de México, México, 1995, pp. 57-62.
- ALONSO GARCIA, María del Rosario, *Historia, diplomacia y propaganda de las Instituciones de la República española en el exilio (1945-1962)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004.
- ALTED, Alicia, *La voz de los vencidos*, Aguilar, Buenos Aires, 2005.
- ANDRÉS COBOS (DE), Pablo, *Humor y pensamiento de Antonio Machado en sus apócrifos*, Ínsula, Madrid, 1972.
- ANDREU, Agustín, *El cristianismo metafísico de Antonio Machado*, Pre-textos, Valencia, 2004.

ARANGUREN, José Luis, « Evolución espiritual de los intelectuales españoles en la emigración », *Cuadernos Hispanoamericanos*, supplément au no. 38, Madrid, 1953.

ARCOS, Jorge Luis, « Las Islas o catacumbas creadoras de María Zambrano » in María ZAMBRANO, *Islas*, Jorge Luis Arcos (Ed.), Verbum, Madrid 2007.

ARETXAGA BURGOS, Roberto, « Hombre, ciencia y técnica en García Bacca », *Letras de Deusto*, Deusto, 2000, pp. 179-192.

—, « Recuerdo de Juan David García Bacca (1901-1992) en el Centenario de su Nacimiento », *Diálogo Filosófico*, Madrid, no. 5, 2001, p. 512-514.

—, « El entorno vasco de García Bacca » in *El pensamiento de Juan David García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo. Actas del Congreso Internacional de Filosofía : Centenario del nacimiento de Juan David García Bacca (15-19 Octubre 2001)*, Carlos BEORLEGUI, Roberto ARETXAGA, Cristina DE LA CRUZ (éds.), Universidad de Deusto, Bilbao, 2003, pp. 147-169.

AYALA, Jorge, *J. D. García Bacca. Biografía intelectual (1912-1938)*, Diálogo filosófico, Madrid, 2004.

BAENA, Enrique, *El ser y la ficción. Teorías e imágenes críticas de la literatura*, Anthropos, Barcelona, 2004.

BALIBREA, Maripaz, *Tiempo de exilio. Una mirada crítica a la modernidad española desde el pensamiento republicano en el exilio*, Montesinos, Barcelona, 2007.

BALZA, Isabel, *Tiempo y escritura en María Zambrano*, Iralka, San Sebastián, 2000.

BELAVAL, Yvon (dir.), *Histoire de la philosophie*, 3 tomes (2 volumes par tome), Folio Gallimard, Paris, 1974.

BEORLEGUI, Carlos, « La presencia de Ortega y Gasset en el pensamiento de García Bacca », *Letras de Deusto*, Bilbao, no.18 ; 40,1988, p. 93-117.

—, « El panteísmo antropológico de J.D García Bacca », separata de *Religión y Cultura*, Vol. 32, 1992, p. 525-555.

—, « Vigencia y actualidad de la filosofía de García Bacca »

—, *García Bacca. La audacia de un pensar*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1988.

—, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2004.

—, *La filosofía de J. D. García Bacca en el contexto del exilio republicano*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2003.

BERGAMÍN, José, *Detrás de la cruz. Terrorismo y persecución religiosa en España*, Séneca, México, 1941.

—, *El pozo de la angustia. Burla y pasión del hombre invisible*, Séneca, México, 1941.

- , *España en su laberinto teatral del siglo (Mangas y capirotos)*, Argos, Buenos Aires, 1950.
- , *La corteza de la letra (Palabras desnudas)*, Losada, Buenos Aires, 1957.
- , *Fronteras infernales de la poesía*, Taurus, Madrid, 1959.
- , *Duendecitos y coplas*, Renuevos de Cruz y Raya, Cruz del Sur, Santiago del Chile, Madrid, 1963.
- , *De una España peregrina*, Al-Borak, Madrid, 1972.
- , *Beltenebros y otros ensayos sobre literatura española*, Noguer, Barcelona, 1973.
- , *La importancia del demonio y otras cosas sin importancia*, Júcar, Madrid, 1974.
- , *El pensamiento perdido. Páginas de la guerra y del destierro*, Adra, Madrid, 1976.
- , *Apartada orilla (1971-1972)*, Turner, 1976.
- , *Poesía casi completas*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- , José, *El pozo de la angustia*, Anthropos, Barcelona, 1985.
- , *Dolor y claridad de España. Cartas a María Zambrano*, Nigel Dennis (éd.), Renacimiento, Sevilla, 2004.
- , *El disparate en la literatura española*, Nigel Dennis (éd.), Renacimiento, Sevilla, 2005.
- , *El pasajero. Peregrino español en América (México, 1943-1944)*, Biblioteca del exilio, Edición de Castro, A Coruña, 2005.
- , *Obra esencial*, Turner, Madrid, 2005.
- , *Poesías completas*, Pre-textos, Valencia, vol. I, 2009.

BERNÁRDEZ, Mariana, *María Zambrano : acercamiento a una poética de la autora*, Universidad Iberoamericana, México, 2004.

BLANCO AGUINAGA, Carlos, *Ensayos sobre la literatura del exilio español*, El Colegio de México, México, 2006.

BOWIE, Andrew, *Music, Philosophy, and Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

BRITO, Emilio, *Heidegger et l'hymne du sacré*, Presses Universitaires de Louvain, Louvain, 1999.

BUNDGAARD, Ana, *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*, Trotta, Madrid, 2000.

—, *Un compromiso apasionado : María Zambrano, una intelectual al servicio del pueblo*, Trotta, Madrid, 2009.

CABEZON MENDIBURU, Antonio, *Proyección de la categoría-guía "transustanciación" de García Bacca en la Problemática ontológica*, thèse de Doctorat

dirigée par Mme le Professeur Ursua Lezaun, Universidad del País Vasco, Donostía, 2003.

CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro, *La vida es sueño*, Cátedra, Madrid, 2006.

CAMPOS, Marco Antonio, *El Café literario en Ciudad de México. Siglos XIX y XX*, Editorial Aldus, Mexico, 2010.

CAÑAS, Dionisio, « Poesía y reflexión en *Signos del Ser* de Emilio Prados », *Litoral*, no. 100-102, 1981, p. 162-168.

CAUDET, Francisco, *Cultura y exilio. La revista España Peregrina*, Fernando Torres, Valencia, 1976.

—, *El exilio republicano de 1939*, Cátedra, Madrid, 2005.

CERNUDA, Luis, *La Realidad y el Deseo (1924-1962)*, Alianza Editorial, 2000.

—, *Antología*, Cátedra, 2001.

CHICA, Francisco, *El poeta lector. La biblioteca de Emilio Prados*, La Sirena, Anstruther, 1999.

CIORAN, Emil, *Histoire et utopie*, Gallimard, Paris, 1960.

—, *Exercices d'admiration. Essais et portraits*, Gallimard, Paris, 1995.

CLARET MIRANDA, Jaume, *El atroz desmoche. La destrucción de la Universidad española por el franquismo, 1936-1945*, Crítica, Barcelona, 2006.

Claves de la razón poética, Carmen REVILLA (Ed.), Trotta, Madrid, 1998.

Comment écrire l'histoire de la philosophie, Yves-Charles ZARKA (éd.), Presses Universitaires de France, Paris, 2001.

CRÉPON, Marc, *Le malin génie des langues*, Vrin, Paris, 2000.

DASTUR, Françoise, *La mort. Essai sur la finitude*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007.

DELACAMPAGNE, Christian, *Histoire de la philosophie au XX^{ème} siècle*, Le Seuil, Paris, 1995.

DE LA CRUZ, Cristina, « El pensamiento de García Bacca, una filosofía para nuestro tiempo », *Letras de Deusto* (Bilbao), vol.32, n° 94, Enero-Marzo, 2003, 43-69.

DE LA CRUZ, Juan, *Poesía*, Cátedra, Madrid, 2004.

DELGADO HILLO, José, *Tauromaquia o arte de torear*, Extramuros, Madrid, 2008.

DENNIS, Nigel, « José Bergamín y la exaltación del disparate », *Cuadernos Hispanoamericanos*, Juin 1974, no. 288, pp. 539-556.

- , « José Bergamín, poeta desconocido de la generación de 1927 », Actes du Sixième Congrès international des Hispanistes, Evelyn Rugg, Alan M. Gordon (éds.), University of Toronto, Toronto, 1980, pp. 207-210.
- , « José Bergamín and the Aesthetics of the Generation of 1927 », Bulletin of Hispanic studies, Liverpool, 1981, vol. 58, no. 4, pp. 313-328.
- , « Illustration et défense de la frivolité » in *José Bergamín*, Florence Delay, Dominique Letourneur (Eds.), Cahiers pour un temps, Centre Pompidou, Paris, 1989, p. 37-51.
- , « Ensimismamiento y enfurecimiento en la poesía de José Bergamín (1939-1946) » in Rose Corral, Arturo Soutu Alabace, James Valender (éds.), *Poesía y exilio. Los poetas del exilio español en México*, El Colegio de México, México, 1995, pp. 221-230.
- , « Tiempo y muerte en la poesía de José Bergamín. En busca de la claridad desierta », *Homenaje a José Bergamín*, Gonzalo Penalva Candela (Ed.), Consejería de Educación y cultura, Madrid, 1997, p. 261-275.
- , « José Bergamín, poeta » in José Bergamín, *Poesías completas*, Pre-textos, Valencia, vol. I, 2008.
- , « The dispersion camps of Republican exile ». Communication lors du colloque international « Exile Remains », Centre for the Study of Hispanic Exile, University of Birmingham, Birmingham, 10-12 Septembre 2008.
- , *El aposento en el aire : Introducción a la poesía de José Bergamín*, Pre-Textos, Valencia, 1983.
- , *Perfume and poison. A study of the relationship between José Bergamín and Juan Ramón Jiménez*, Reichenberger, Kassel, 1985.
- , *José Bergamín. A critical introduction (1920-1936)*, University of Toronto, Toronto, 1986.
- DUFRESNOIS, Huguette et MIQUEL, Christian, *La philosophie de l'exil*, L'Harmattan, Paris, 1996.
- DUMAS, Robert, *Traité de l'arbre. Essai d'une philosophie occidentale*, Actes Sud, Paris, 2002.
- DURÁN, Manuel et KLUBACK, William, *Reason and exile. Essays on Catalan philosophers*, Peter Lang Publishing, New York, 1994.
- ELLIS, Robert Richmond, « Abel Martín y la teología negativa » in *Hoy es siempre todavía*, Jorge DOMENECH (dir.), Renacimiento, Sevilla, 2006.
- El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo xx*, Manuel GARRIDO et alii, Cátedra, Madrid, 2009.

Escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939, Manuel AZNAR SOLER, Isaac DÍAZ PARDO, José ESTEBAN (et alii), Biblioteca del exilio, Renacimiento, Sevilla, 2006.

FABER, Sebastiaan, *Exile and cultural hegemony*, Vanderbilt University Press, Nashville (Tennessee), 2002.

FERNÁNDEZ MARTORELL, Concha, *María Zambrano. Entre la razón, la poesía y el exilio*, Montesinos, 2004.

FERRATER MORA, José, « Is there a Spanish philosophy ? », *Hispanic Review*, vol.19, janvier 1951, pp. 1-10.

—, *Cuestiones españolas*, El Colegio de México, 1945.

—, *Obras selectas. Unamuno. Ortega y Ors. Cataluña, España y Europa. Visiones de la historia, El hombre en la encrucijada*, Revista de Occidente, 1967, vol. I.

—, *Obras selectas. El arte de escribir y otros ensayos. Ética, política y libertad. El ser y la muerte*, Revista de Occidente, 1967, vol. II

—, *La filosofía actual*, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

—, *Las palabras y los hombres* [1971], Península, 1991.

—, *Cuatro visiones de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.

FERRATER MORA, José et LEBLANC, Hugues, *Lógica matemática* [1955], Fondo de Cultura Económica, México, 1987.

Filosofía y literatura en María Zambrano, Pedro Cerezo (éd.), Fundación José Manuel Lara, Sevilla, 2005.

Filosofía y literatura. Historia de una relación e interna reflexión crítica, Anthropos, Barcelona, no. 129, Février 1992.

FOEHN, Salomé , « El valor instructivo de las *Confesiones* de Juan David García Bacca », *Actas del X Congreso internacional sobre el exilio. El exilio en primera persona*, José Ascunce Arieta, Mercedes Acilona (eds), Universidad de Deusto, Bilbao, 2010a, 245-253.

—, « Le ‘disparate’ espagnol ou l’anti-académisme philosophique de Juan David García Bacca et María Zambrano », *Entre l’ancien et le nouveau: le socle et la lézarde (Espagne XVIII^{ème}-XX^{ème})*, Serge Salaün (ed), Les travaux du CREC en ligne, CREC, Université Sorbonne Nouvelle, Paris, 2010b, 729-757. [http://crec.univ-paris3.fr/lezarde/Ancien et nouveau2.pdf](http://crec.univ-paris3.fr/lezarde/Ancien%20et%20nouveau2.pdf)

—, « De la raison ludique à la raison poétique. José Bergamín, philosophe taurin », in *Les relations esthétiques entre ironie et humour en Espagne (XIX^{ème}-XX^{ème} siècles)*, Carole FILLIÈRE, Laurie-Anne LAGET (éds.), Casa de Velázquez, Madrid, 2011, 184-200.

—, « Exile and translation. Juan David García Bacca's Prologue to *La esencia de la poesía* », *Spanish Republican Exile Geographies*, Helena BUFFERY, Frank LOUGH, Antonio SANCHEZ (éds.), University of Birmingham, Birmingham, 2011.

GAOS, José, « Filosofía y literatura, según un filósofo español », *Cuadernos Americanos*, no. 5, 1945.

—, *Confesiones profesionales. Aforística*, in José GAOS, *Obras Completas*, vol. XVII, Universidad Autónoma de México, México, 1982.

—, *De la filosofía. Curso de 1960* in José GAOS, *Obras Completas*, vol. XII, Universidad Autónoma de México, México, 1982.

—, *Del hombre. Curso de 1965*, in José GAOS, *Obras Completas*, vol. XIII, Universidad Autónoma de México, México, 1992.

—, *Dos exclusivas del hombre : la mano y el tiempo*, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1998.

—, *Confesiones profesionales. Aforística*, Trea, Gijón, 2001.

GAOS, José et LARROYO, Francisco, *Dos ideas de la filosofía. Pro y contra la filosofía de la filosofía*, La Casa de España en México, México, 1939. Edition numérique de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2000.

GARCÍA BACCA, Juan David, « Glosas filosóficas a unos versos de Antonio Machado », Universidad de Antioquia, Medellín, 1959.

—, Juan David, *Introducción general a las Enéadas*, Losada, Buenos Aires, 1948.

—, *Siete modelos de filosofar*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1950.

—, Juan David, *Existencialismo*, Universidad Veracruzana, Xálapa, 1962.

—, Juan David, *Ensayos*, Península, Barcelona, 1970.

—, *Humanismo teórico, práctico y positivo según Marx*, FCE, México, 1974.

—, Juan David, *Ensayos y estudios*, Vanni Scheiwiller, Milano, 1975.

—, *Cosas y personas*, FCE Venezuela, Caracas, 1977.

—, *Tres ejercicios literario-filosóficos de dialéctica*, Anthropos, Barcelona, 1983.

—, *Vida, muerte, inmortalidad*, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1983.

—, *Infinito, transfinito, finito*, Barcelona, Anthropos, 1984.

—, *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado* [1967], Anthropos, Barcelona, 1984.

—, *Tres ejercicios literario-filosóficos de antropología*, Anthropos, Barcelona, 1984.

—, *Tres ejercicios literario-filosóficos de moral*, Anthropos, Barcelona, 1984.

—, *Necesidad y azar. Parménides y Mallarmé*, Barcelona, Anthropos, 1985.

—, *Qué es Dios y quién es Dios*, Barcelona, Anthropos, 1986.

—, *Tres ejercicios literario-filosóficos de lógica y metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1986.

- , *Elogio de la técnica* [1968], Anthropos, Barcelona, 1987.
- , *Pasado, presente y porvenir de grandes nombres. Mitología, teogonía, teología, filosofía, ciencia, técnica*, FCE México, 1988.
- , *De magia a técnica. Ensayo de teatro filosófico-literario-técnico*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- , *Filosofía de la música*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- , *Nueve grandes filósofos y sus temas. Bergson, Unamuno, Heidegger, Scheler, Hartmann, W. James, Ortega y Gasset, Whitehead* [1947], Anthropos, Barcelona, 1990.
- , *Sobre el Quijote y don Quijote de la Mancha. Ejercicios literarios-filosóficos*, Anthropos, Barcelona, 1991.
- , *Sobre virtudes y vicios. Tres ejercicios literario-filosóficos*, Anthropos, Barcelona, 1993.
- , *Anthropología filosófica contemporánea* [1955], Anthropos, Barcelona, 1997.
- , *Confesiones. Autobiografía íntima y exterior*, Anthropos, Barcelona, 2000.
- , *Invitación a filosofar*, édition électronique de la Biblioteca virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2000.
- <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/12482399770132621865846/index.htm>
- , *Divertimientos y Migajas*, Casa de Cultura Ecuatoriana «Benjamín Carrión», Quito, 2001.
- , *Introducción literaria a la filosofía* [1964], Anthropos, Barcelona, 2003.
- , *Vivir dos veces despierto*, Banco Central de Venezuela, Caracas, 2005.
- , «El problema filosófico de la fenomenología literaria» (1944) in *Alfonso Reyes. Los transterrados. Compilación, introducción y Notas*, Alberto Enrique Perea (éd.), El Colegio Nacional de México, 2009.
- GARRISON, David, «Tradition and the Individual Talent of José Bergamín : *Esperando la mano de nieve*», *Hispania*, Vol. 71, no. 4, décembre 1988, p. 793-797.
- GAYA, Ramón, «Epílogo para un libro de poemas de José Bergamín» in *José Bergamín. El esqueleto de la paradoja*, Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, Barcelona, no. 46, Mars-Avril 2001, p. 63-67.
- GONZALEZ CASANOVA, Jorge Ángel, *Bergamín a vista de pájaro*, Turner, Madrid, 1995.
- GRACIA, Jordi, «José Ferrater Mora o la razón del ensayo» in *El exilio literario español de 1939. Actes du premier congrès international*, Manuel Aznar (éd.), Bellaterra, 27 novembre- 1er décembre 1995, p. 427-436.

- GRACIA, Jordi et RODENAS, Domingo, *El ensayo español. Siglo XX*, Crítica, Barcelona, 2009.
- GRILLO, Rosa María, *Exiliado de sí mismo : Bergamín en Uruguay 1947-1954*, Universitat de Lleida, 1999. Traduit de l'italien par Catalina Sánchez Serrano.
- GROS, Frédéric, *Marcher. Une philosophie*, Carnets Nord, Paris, 2009.
- GURMÉNDEZ, Carlos, « “Las relaciones entre filosofía y poesía están falsificadas”. Conversaciones con el profesor Juan David García Bacca », *El País*, 16. VII. 1978.
- GUY, Alain, « La “nouvelle philosophie” espagnole » in *L’Espagne face aux problèmes de la modernité : actes du colloque international de Toulouse (avril 1978)*, Université de Toulouse Le Mirail, Toulouse, 1980.
- GUY, Alain, *Historia de la filosofía española*, Anthropos, Barcelona, 1985.
- HADOT, Pierre, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*, Le Livre de Poche, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, *Essais et conférences*, Gallimard, Paris, 1958.
- , *Le principe de raison*, Gallimard, Paris, 1962.
- , *Approche de Hölderlin*, Gallimard, Paris, 1973.
- , *Acheminement vers la parole*, Gallimard, Paris, 1976.
- , *Hölderlin o la esencia de la poesía* [1955 ; 1968]. Traduction et commentaires de Juan David GARCIA BACCA Anthropos, Barcelona, 2000.
- , *Arte y poesía* [1958]. Traduction de Samuel Ramos, Fondo de Cultura Económica, México, 2008.
- HERNÁNDEZ PEREZ, Patricio, « Los signos del ser de un nuevo lenguaje », in *Litoral, Emilio Prados. La palabra transfigurada*, no. 628, 1999, p. 36.
- HOLL, Hans-Günter, « Émigration dans l'immanence. Le mouvement intellectuel de la dialectique négative », Postface à Adorno, Theodor, *Dialectique négative*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2003.
- HOLZAPFEL, Cristobal, *Crítica de la razón lúdica*, Trotta, Madrid, 2003.
- Homenaje a María Zambrano*, James Valender (éd.), El Colegio de México, México, 1998.
- HOUSSET, Emmanuel, *La vocation de la personne. L’histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Presses Universitaires de France, Paris, 2007.
- IZUZQUIZA, Ignacio, *El proyecto filosófico de Juan David García Bacca*, Anthropos, Barcelona, 1983.

JIMÉNEZ, José Olivio, *La presencia de Antonio Machado en la poesía española de posguerra*, University of Nebraska, Lincoln, 1983.

JONAS, Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Editions Payot & Rivages, Paris, 1994.

José Bergamín, *el esqueleto de la paradoja*, Archipiélago, Cuadernos de crítica de la cultura, Avril-Mai 2001, no. 46.

José Bergamín. *El laberinto de la palabra*, Rafael BONILLA CEREZO (éd.), Universidad de Córdoba, Córdoba, 2008.

José Bergamín. *La escritura, símbolo de exilio y peregrinación*, Anthropos, no. 172, mayo-junio 1997.

José Gaos. *Una Filosofía de la Filosofía. Teoría expresiva de la subjetividad*, Anthropos, Barcelona, no. 130-131, mars-avril 1992.

Juan David García Bacca. *La filosofía, una empresa de creación social del pensamiento. Plan de realismo integral e integérrimo*, Anthropos, no. 9 (nouvelle édition), Octobre 1991.

KER, James, *The deaths of Seneca*, Oxford University Press, Oxford-New-York, 2009.

La autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental, « Suplementos », Anthropos, Barcelona, no. 29, décembre 1991.

LANDSBERG, Paul Ludwig, *Essai sur l'expérience de la mort*, traduction française de Paul Ludwig Landsberg et Pierre Klossowski, Desclée de Brouwer, Paris, 1936.

—, *Experiencia de la muerte*, traduction espagnole de Eugenio Imaz. Cruz del Sur, Renuevos de Cruz y Raya, Santiago de Chile, Madrid, 1962.

—, *Reflexiones sobre Unamuno*, suivi de *La libertad en San Agustín*, Cruz del Sur, Renuevos de Cruz y Raya, Santiago de Chile, Madrid, 1963. Traduit en espagnol par Eugenio Imaz.

—, *Pierres blanches. Problèmes du personnalisme*, Le Félin, 2007, Paris.

LARUELLE, François, *Principes de la non-philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1996.

Le moment 1900 en philosophie, Frédéric WORMS (dir.), Septentrion, 2004.

Lectura de Marx, por J. D. García Bacca. – J. D. García Bacca : Una lectura transustanciadora de la obra y del pensamiento de Marx. Una recreación hispana de Marx. 2 : Textos y notas, Anthropos, no. 31/32, 1983.

LEIRIS, Michel, « De la littérature considérée comme tauromachie » in *L'Âge d'homme* [1939], Gallimard, Paris, 2007.

Les philosophes et la question de Dieu, Luc LANGLOIS et Yves-Charles ZARKA (éds.), Presses Universitaires de France, Paris, 2006.

LIDA, Clara E., *La Casa de España en México*, El Colegio de México, México, 1992.

LLERA, Luis, *Filosofía en el exilio : España redescubre América*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2004.

—, *La razón humilde. María Zambrano y la tradición mística española*, Cuadernos de exilios, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2009.

LÓPEZ CASTRO, Armando, « María Zambrano y su visión del exilio » in José María Balcells y José Antonio Pérez Bowie (éds), *El exilio cultural de la guerra civil (1936-1939)*, Universidad de Salamanca, 2001, 119-125.

LÖWY, Michaël, *Juifs hétérodoxes. Romantisme, messianisme, utopie*, Editions de l'Éclat, Paris, 2010.

MACHADO, Antonio, *Juan de Mairena (1936)*, Cátedra, Madrid, vol. I, 2003.

—, *Juan de Mairena (1936-1938)*, Cátedra, Madrid, vol. II, 2004.

—, *Poesías completas. Soledades. Galerías. Campos de Castilla...*, Espasa, Madrid, 2005.

MADELAIN, Jacques, *L'errance et l'itinéraire*, Sindbad, Paris, 1983.

—, « Image de l'Autre dans les romans maghrébins de langue française », Droixhe, Daniel et Klaus, Kiefer, Verlag, Peter Lang, New York-Frankfurt, 1987, pp. 191-200.

MAILLARD, Chantal, *La creación por la metáfora. Introducción a la razón-poética*, Anthropos, Barcelona, 1992.

María Zambrano : la razón poética o la filosofía, Teresa Rocha Barco (Ed.), Tecnos, Madrid, 1997.

María Zambrano, "Premio Cervantes" 1988, Anthropos, Barcelona, 1989.

María Zambrano. La visión más transparente, José María BENEYTO et Juan Antonio GONZÁLEZ FUENTES (éds.), Trotta, Madrid, 2004.

María Zambrano. Pensadora de la Aurora, Anthropos, Barcelona, nos. 70-71, mars-avril 1987.

MARCEL, Gabriel, *Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance*, Association Présence de Gabriel Marcel, Paris, 1998.

- MARITAIN, Jacques, « De la notion de philosophie chrétienne » in *Revue néo-scholastique de philosophie*, no. 34, 1932, 153-186.
- , *Frontières de la poésie*, Plon, Paris, 1927.
- MARITAIN, Jacques et Raïssa, *Situation de la poésie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1938.
- MARTÍNEZ TORRÓN, Diego, *El sueño de José Bergamín*, Alfar, Sevilla, 1997.
- MARTÍNEZ, Rogelio, *Crónica del exilio de Bergamín en Uruguay. Artículos, Ensayo, Prosas, Poesía, Cartas*, Ediciones Bergamín, Montevideo, t. I, 2004.
- , *Crónica del exilio de Bergamín en Uruguay. Conferencias. Discursos*, Ediciones Bergamín, Montevideo, t. II, 2004.
- MARX, Karl, *Manuscrits económico-philosophiques de 1844*, Vrin, Paris, 2007.
- MATTÉI, Jean-François, *L'ordre du monde. Platon–Nietzsche–Heidegger*, Presses Universitaires de France, Paris, 1989.
- , *La naissance de la raison en Grèce*, Presses Universitaires de France, Paris, 2006.
- MENDIBOURE, Jean-Michel, *José Bergamín, l'écriture à l'épreuve de Dieu. Aphorismes et essais 1923-1936*, Presses Universitaires du Mirail, 2001.
- MICHON, Hélène, *L'ordre du cœur. Philosophie, théologie et mystique dans les Pensées de Pascal*, Honoré Champion, Paris, 1996.
- MORENO SANZ, Jesús, « De la razón armada a la razón misericordiosa » in María Zambrano, *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Trotta, Madrid, 1998.
- , *El eje de El hombre y lo divino y los restos de un naufragio in El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano*. (4 volumes), Editorial Verbum, vol. I, 2008.
- MORA, Antoni « Los filósofos de la República », in José María Balcells y José Antonio Pérez Bowie (éds), *El exilio cultural de la guerra civil (1936-1939)*, Universidad de Salamanca, 2001, 127-138.
- NAVAUD, Guillaume, *Persona. Le théâtre comme métaphore théorique de Socrate à Shakespeare*, Droz, Genève, 2011.
- NEF, Frédéric, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Gallimard, Paris, 2004.
- NIETO BLANCO, Carlos, *La conciencia lingüística de la filosofía. Ensayo de una crítica de la razón lingüística*, Trotta, Madrid, 1997.

NIETZSCHE, Friedrich, *Seconde considération intempestive. De l'utilité et de l'inconvénient des études historiques pour la vie*, GF Flammarion, Paris, 1988.

ORTEGA Y GASSET, José, *Ideas y creencias*, Revista de Occidente, Madrid, 2001.

—, *Meditaciones del Quijote*, Cátedra, Madrid, 2001.

—, *Estudios sobre el amor*, Revista de Occidente, Madrid, 2004.

—, *¿Qué es filosofía?*, Revista de Occidente, Madrid, 2005.

—, *El tema de nuestro tiempo*, Revista de Occidente, Madrid, 2005.

—, *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, Madrid, 2005.

PALENZUELA, Nilo, « En torno al casticismo : los exiliados españoles » in Colección Estudios y Ensayos, Universidad de La Laguna (Santa Cruz de Tenerife), 2003.

—, *El Hijo Pródigo y los exiliados españoles. Poesía y filosofía : García Bacca y María Zambrano*, España, Editorial Verbum, 2001, p. 145-172.

PENALVA CANDELA, Gonzalo, *Tras las huellas de un fantasma : aproximación a la vida y obra de José Bergamín*, Turner, Madrid, 1985.

PEÑA, Lorenzo, « Filosofar en castellano : vicistudes y tareas en la perspectiva de la filosofía contemporánea », Actes du v^{ème} Colloque d'Histoire de la Philosophie Espagnole, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1988, p. 517-533.

PÉREZ GUERRERO, Juan Carlos, *La identidad del exilio republicano en México*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2008.

PIEDRAFITA SALGADO, *Bibliografía del exilio republicano español (1936-1975)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2003.

PLATON, *Hippias Mayor. Fedro*. Traduit par Juan David GARCIA BACCA, UNAM, México, 1943.

—, *Eutifron. Apología. Critón*. Traduit en espagnol par Juan David GARCIA BACCA, UNAM, México, 1944.

PLOTIN, *Enéadas* [1948]. Traduit par GARCIA BACCA, Juan David, Losada, Buenos Aires, 2005.

PRADOS, Emilio, *Cuerpo perseguido*, Labor, Barcelona, 1971.

—, *Signos del ser*, Ediciones de Son Armadans, Palma de Mallorca, 1962.

RAMÍREZ, Goretti, *María Zambrano, crítica literaria*, Devenir, Madrid, 2004.

RAMOS, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México* [1934], Espasa, Madrid, 2003.

RAMPULA, Simona, « Orizzonti incrociati. Il conflitto apparente fra rappresentazione stoica dell'esilio e *mos maiorum* in Cicerone e Seneca » in *Clementia Caesaris. Modelli*

etici, parenesi e retorica dell'esilio, Giusto Picone (éd.), Palumbo, Palermo, 2008, 307-325.

REINA, Elena, *Hacia la luz. Simbolización en la poesía de Emilio Prados*, Rodopi, 1988.

ROMERO SAMPER, Milagrosa, *La oposición durante el franquismo, 3. El exilio republicano*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2005.

ROUILLIÈRE, Yves, « José Bergamín et Jacques Maritain, I. Avant la guerre civile », in *Les droits de l'homme. Bergamín et Maritain (I)*, Cahiers Jacques Maritain, 1998, no. 37, Novembre 1998, Kolbsheim.

—, « José Bergamín et Jacques Maritain, II. La guerre civile espagnole », in *La Société de la Philosophie et la Nature. Bergamín et Maritain (I)*, Cahiers Jacques Maritain, Juillet 1998, no. 38, Kolbsheim, France.

RUANA DE LA FUENTE, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Scheler*, Trotta, Madrid, 1996.

RUSSELL, Bertrand, *Ensayos filosóficos*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

—, *Elogio de la ociosidad y otros ensayos*, Edhasa, 2004.

—, Bertrand, *Why I am not a Christian*, Routledge, 2007.

SANTOJA, Gonzalo, *Al otro lado del mar. Bergamín y la Editorial Séneca (México, 1939-1949)*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1997.

SANZ, Victor, *El exilio español en Venezuela*, Ediciones de la Casa de España en Caracas, El Centauro, Caracas, 1995.

SANZ BARAJAS, Jorge, *José Bergamín : la paradoja en revolución (1921-1943)*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1998.

SAVIGNANO, Armando, *Panorama de la filosofía actual del siglo XX*, Comares, Granada, 2008.

SÉNÈQUE, *Médée*, GF Flammarion, Paris, 1997.

SHAPIRO, Stewart, *Thinking about mathematics. The philosophy of mathematics*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

SIERRA GONZALEZ, Angela, *Filosofía y literatura : claves de la cultura española*, Fundación Fernando Rielo, Madrid, 2006.

SOLOMON, Robert C., "Nietzsche *ad hominem*" in *The Cambridge Companion to Nietzsche*, edited by Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

The Cambridge History of Spanish literature, GIES, David (éd.), Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

TELLEZ, Jean, *L'usage du tamis en philosophie. Manuel de lecture des textes philosophiques*, Germina, Meaux, 2010.

TOSEL, André, « Philosophie et poésie au vingtième siècle. Remarques introductives » in *Noesis, La philosophie du vingtième siècle et le défi poétique*, no. 7, 2004. <http://noesis.revues.org/index21.html>

TRAVERSO, Enzo, *La pensée dispersée. Figures de l'exil judéo-allemand*, Éditions Léo Sheer, 2004.

TUCKER, George Hugo, *Homo viator. Itineraries of exile, displacement and writing in Renaissance Europe*, Droz, Genève, 2003.

UNAMUNO, Miguel (de), *San Manuel Bueno, mártir*, Cátedra, Madrid, 2002.

—, *Del sentimiento trágico de la vida en los pueblos*, suivi de *Tratado del amor de Dios*, Tecnos, Madrid, 2005.

Visiones sobre un transterrado. Afán de saber acerca de José Gaos, Sergio SEVILLA (éd.), Iberoamericana-Vervuert, Madrid-Frankfurt, 2008.

WING, Helen, « La poesía exílica de José Bergamín » in *En torno a la poesía de José Bergamín*, Nigel Dennis (éd.), Universidad de Lleida, 1995, pp. 199-233.

—, *The dialectics of faith in the poetry of José Bergamín*, Modern Humanities Research Association, London, 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Gallimard, 1993.

WOLFF, Francis, *Philosophie de la corrida*, Fayard, Paris, 2007.

Y-a-t-il une histoire de la métaphysique, Bruno PINCHARD, Yves-Charles ZARKA (éds.), Presses Universitaires de France, Paris, 2005.

ZAMBRANO, María, « Pensamiento y poemas de Emilio Prados », *Revista de Occidente*, Madrid, no. 15, Janvier 1977, pp. 56-61.

—, « José Bergamín » in José Bergamín, *Poesías casi completas*, Alianza, Madrid, 1980.

—, « El escritor José Bergamín » in *Homenaje a José Bergamín*, Gonzalvo Penalva Candela (Ed.), Consejería de Educación y Cultura, Madrid, 1997, p. 63-67.

- , « El poeta y la muerte. Emilio Prados » in Zambrano, *España Sueño y Verdad* [1965], Edhasa, 2002.
- , *El pensamiento vivo de Séneca*, Buenos Aires, 1945.
- , *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1977.
- , *El hombre y lo divino* [1955], FCE, México, 1986. Réédité avec un *Prologue* de María Fernanda Santiago Bolaños en 2007.
- , *Senderos*, Anthropos, Barcelona, 1986.
- , *La España de Galdós*, Biblioteca de Autores Andaluces, 1989.
- , *Notas de un método*, Mondadori, Madrid, 1989.
- , *Delirio y destino*, Círculo de Lectores, Madrid, 1989.
- , *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil* [1937-], Jesús Moreno Sanz (Ed.), Trotta, Madrid, 1998.
- , *Los sueños y el tiempo* [1992], Siruela, Madrid, 1998.
- , *La agonía de Europa* [1945], Trotta, Madrid, 2000.
- , *Filosofía y poesía* [1939] [1987] [1996], FCE, México, 2001.
- , *España, sueño y verdad* [1965], Edhasa, Barcelona, 2002.
- , *Séneca*, Siruela, Madrid, 2002.
- , *Unamuno*, Debate, Madrid, 2003.
- , *De la Aurora* [1984], Tabla Rasa, Madrid, 2004a.
- , *La Confesión : género literario* [1943], Siruela, Madrid, 2004b.
- , *La razón en la sombra* [1993], Siruela, Madrid, 2004c.
- , *Los bienaventurados* [1990], Siruela, Madrid, 2004d.
- , *Pensamiento y poesía en la vida española* [1939], Mercedes Gómez Blesa (Ed.), Biblioteca nueva, 2004e.
- , *Persona y democracia. La historia sacrificial* [1958], Siruela, Madrid, 2004f.
- , *Hacia un saber sobre el alma* [1986], Alianza Editorial, 2005.
- , *Algunos lugares de la poesía*, Trotta, Madrid, 2007.
- , *Islas*, Jorge Luis Arcos (Ed.), Verbum, Madrid, 2007.
- , *Las palabras del regreso* (1985), Cátedra, Madrid, 2009.

Annexes

Annexe 1

CORRESPONDANCE DE MARIA ZAMBRANO A JOSE FERRATER MORA

La Habana. 18 de Setiembre de 1944

Amigo Ferrater Mora : llegaron sus libros, después de su carta, todo nos alegró mucho. Me lancé de inmediato sobre el *Unamuno* : leí el primer capítulo y no seguí por querer esquivar el tema atrayente que tengo aún ahí (como otros, en el fondo de no sé qué cueva del alma, retenido, aunque no “inhibido”). Este primer capítulo me gustó mucho por lo diáfano y bien escrito, por la comprensión de ese fondo vital, histórico en el que Ud. vivió mucho más [motillisible] de lo que se pudiera creer, pues una de sus tantas paradojas es que aspirando furiosamente a la eternidad fue como quien más histórico. Creo que ha realizado usted un esfuerzo con un felicísimo resultado de “medida”, captando y dibujando lo precioso para que la figura de Don Miguel no esté en la bruma, sino allí donde realmente estuvo. En suma, que por ese capítulo se pueden reconocer en usted dotes de novelista.

Del resto del libro el diseño el personaje en el hombre de carne y hueso me parece lo más logrado, y con una espléndida claridad el que Unamuno no sea hombre que pueda prescindir de la razón – donde estriba justamente su tragedia – y su soñar dispuesto, desde el budismo hasta los surrealistas, con los que, es curioso, tendría algún punto <de contacto> – algún, nada más – nuestro Unamuno. Me ha alegrado además el libro porque me ha hecho revivir algunas de aquellas conversaciones, cuando usted estaba por esta isla, y los pensamientos que me atormentaban – consumían – entonces. Y me alegra infinitamente el castellano limpio, ligero, claro en que está escrito. El Cristianismo trágico de Don Miguel es un alma sin fondo, y a mi entender es la médula de la historia religiosa de Europa, no quiero decir que en la obra de Unamuno, sino que es el tema el renacer, más que la reforma del Cristianismo, que el espíritu occidental todavía nos ha conseguido. [...] Y de ahí que estemos todavía en las catacumbas... Y todo el libro, me gusta como libro, es decir, su peso, número y medida.

No le he enviado, todo es tan incierto, hasta el correo – dos números de la Revista de la “Universidad de la Habana” en que salió el año pasado el primer capítulo de mi libro sobre Unamuno, sobre

cuya continuación nada sé... Se llama "Unamuno y su tiempo" y es inmensamente largo. Como siempre o casi siempre terribles preocupaciones me cortaron ese hálito. Después he escrito otras cosas ; en "Sur" está una Heloísa - muy extensa - en "Cuadernos Americanos", "La Esfinge". España en la Historia", inmensamente larga también, esbozo de un libro, no parte de él. Y di a "El Hijo Pródigo" un apunte sobre algo que quiero mucho y que he dado muy extensamente en mi curso universitario - como siempre sin apenas unas notas - "Poema y Sistema"... Y ahora escribo otras cosas que por superstición no lo anuncio.

Espero ver su ensayo sobre "Nietzsche y la expresión filosófica" que me apasiona ; aquí todo llega tarde, más tarde ; si me lo envía quizá llegue antes. Yo no sé si hay un "Nietzsche : un capítulo de la historia religiosa de Europa" o "Filosofía y religión en Nietzsche".

¿ Por qué no nos escribimos con más frecuencia ? ¿ No siente desde la liberación de París que una cortina negra se ha levantado ? Sin que ello quiera decir nada, es sólo un sentimiento, una mayor anchura de la esperanza - a propósito, no creo que "Sudamericana" me publique "La Agonía de Europa". [...]

Espero que prosiga su "Unamuno", su diálogo con él y en torno a él, entrando en su poesía y en su novela, aunque desde luego yo he entrado pues no ha hecho usted el análisis de la obra, sino descubrimiento de la tragedia que hay en el hombre que las ha escrito. Si usted estuviese aquí hablaríamos - creo, interminablemente del tema, aunque, según le digo está soterrado en mí ahora... pero Unamuno siempre levanta algo nuevo, siempre se le ve como por primera vez y por esto también he de agradecerle su libro - hacerme ver y sentir de nuevo a don Miguel.

Hasta pronto, espero. Un cordial saludo de su amiga.

María Zambrano

Espero hablarle <algún> día de "Formas de la vida catalana". No podía ahora, escribir más, mi salud [mot illisible] mala pero lo bueno [mot illisible] muy bien, mío es.

Hay una cosa terrible en el libro de Marías sobre Unamuno expone... Una de las cosas que a mí me dieron temor... Pero los Príncipes raras veces participan...

La Habana. 3 de Junio de 1945

Mi buen amigo Ferrater : hace siglos que quería escribirle, a veces el no escribir a un amigo, lejos de significar olvido y distanciamiento, es lo contrario y hasta el remordimiento de no hacerlo contribuye a mantener vivo el recuerdo. El ansía de hablar cohibe el escribir y los estados de ánimo, claro está, ajenos a la amistad proveniente del amplio y complicado mundo que nos rodea.

Leí *Las Formas de la vida catalana* y me encantó. Creo que es lo más bello que usted ha publicado. Tiene una armonía y una gracia que lo hará perdurar, creo. Pues cada día creo más en la virtud del número y la medida. Y a veces lo que no se dice hace que una obra sea mejor. ¿ Será que la edad se me va acercando a las virtudes de lo clásico ? No sé, pero este libro suyo tiene mucho de logro, de serenidad, de perfección : está muy bien escrito. También me gustó mucho y me dio alegría "De la contención libertaria". Es absolutamente cierto cuanto dice y es bueno que alguien lo diga, hasta me divertí leyendo pensando en toda la impotencia que se esconde bajo los "cánones" de medida fingida. Fingida, pues la creación - grande o minúscula - es siempre un exceso, un desbordamiento como ya dejó establecido nuestro Padre Plotino, aunque él la llamara "emanación". La "creación" [sic] tendrá que serlo aún más, aún más regalo y prodigio, aún más prodigalidad y exceso. Cuántas páginas innecesarias en los agrandes [sic] libros y cuántos acordes de más en las Sinfonías de Mozart - tan clásico - pero qué importa ?

También en un número de la renovada "Revista de las Indias" y en "Cuadernos Americanos" leí trozos de su tratadito sobre Cuestiones españolas. Y ¿ qué quiere ? he tenido menos sensación de estar leyéndolo que en las otras cosas, porque me apetece una prosecución de nuestras conversaciones. Sería bueno editarlo todo. Un muchacho muy inteligente que va a mi Seminario me habló de lo de la "Revista de las Indias" y le prometí prestarle todo el original que nos envió. Aquí ahora tengo un pequeño grupo que va al Seminario y viene a casa de vez en cuando y tiene su <rodero> de la ausencia y confusión de la cultura española y ellos sienten única salvación propia.

18 de junio : aquí quedó la carta interrumpida, he estado enferma o algo así ; el calor ha sido, es, pavoroso y agobia en demasía. No quiero ya tardar en poner esto al correo. Hoy estoy inmensamente conmovida porque acabo de recibir la carta de mi madre y mi hermana desde París, del 7 de junio. Me dicen que la vida es terriblemente dura y difícil, que no se puede pensar en conseguir casa ni cuarto en Hotel y que todos temen al horrible invierno, durante el cual no existen indicios de que se vaya a mejoría. Esto hiela mis ilusiones de marcharme allá, ilusiones nacidas de una honda, tremenda necesidad... Será delirio, pero siento, envidia ese dolor en el centro mismo de la tragedia en vez de este destierro en medio de una relativa facilidad material mas... ; a qué hablar ! Ellos están juntos, se comunican, hablan y hasta lloran juntos, mientras nosotros estamos separados, por la distancia, la frialdad del alma,

la costumbre de callar, y este morbo me corroe sin tregua la salud y el ánimo.

Acabo de saber que Sudamericana publicó mi “Agonía de Europa” y antes sus “Variaciones sobre el Espíritu” pero aquí no han llegado ninguno.

Hasta pronto, espero. Tenía que estar en Puerto Rico hace una semana pues fui invitada como conferenciante en el curso de verano y me *pasaban* muy bien.

París, 4 de agosto 1947

Mi buen amigo Ferrater : ¿ le he escrito o no desde París ? Desde que murió mi madre se me resbala todo y parece haber desaparecido lo que era mi "facultad" más brillante : la memoria ; no recuerdo nada sobre todo de lo que hago o dejo de hacer. Pensé escribirle sobre todo cuando llegó por aquí una discípula suya. Paz Espejo, muy entusiasta de Ud. y hablándome de su gran influencia en estas tierras, cosa que yo daba por sabida pero que siempre es grato el de comprobar. Dígame algo de esta muchacha, parece muy interesada en las cuestiones políticas de España ; últimamente vino por aquí pero solamente la vi en un almuerzo con otras personas, pues yo andaba muy mal en esos días.

Quiero decirle una cosa enseguida para poderle hablar de otras : Alfonso le ha escrito ya diciéndole que yo iría con gusto a esa Universidad si Ud. se marcha a Norteamérica y si me quieren llevar. Haga lo que esté de su parte, en el supuesto de su viaje, claro que yo se lo agradezco enormemente. No creo necesite decirle más, cuento con su amistad y entendimiento.

Porque estoy encantada en París, pero no es posible ganarse la vida y lo de España se aleja hasta el límite perceptible para nuestra previsión, más allá del cual llamamos los mortales, infinito. Sí, Ferrater, desde aquí cerca de España y en las chancillerías europeas se ve que no hay solución, para nosotros ; la Historia tiene la mala costumbre de mediar el tiempo en medida inadecuada a la modesta vida de los hombres ; parece producirse como el espectáculo de algún Dios - modesto - titán que se divirtiera [de] nuestra desventura, pues si la Historia fuese humana su rostro sería el de los hombres y... ya se ve. Por eso la Filosofía de la Historia para el cual el individuo nada cuenta o el cinismo más o menos cristiano para el cual la Historia es fantasmagoría. El caso es que estoy dispuesta a irme obedeciendo a la "razón histórica" que parece presidir mi vida cristiana.

¿ Cuándo sale su libro sobre la Muerte ? Ojala sea lo que espero. Pues ha llegado el momento en que la Filosofía pueda abordar ese "problema", pueda y deba, ya que una filosofía de la vida o de la existencia está obligada no sólo a dar cuenta de la muerte sino a ver la vida desde ella y así - a mi entender - por el extremo nos encontramos en una situación contraria y análoga a la de Platón. Y con ello, sólo con ello se cancelaría el fundamental racionalismo de la filosofía moderna, cosa que siempre pensé y sentí escuchando a Ortega cuando superaba el "idealismo y el racionalismo" ; cómo hacerlo sin abordar la muerte y otra cosa : el sujeto ? Pero claro está que los dos hacen uno, la muerte no puede ser abordada sino desde el sujeto, el sujeto viviente, no del conocimiento.

Dígame pues cuando sale y mándemelo si salió ya. Yo no tengo en prensa más que, desde hace más de un año, el conjunto de mis ensayos sobre Filosofía desperdigados bajo el título : *Hacia un saber sobre el alma* en Losada, pero el alejamiento de los centros editoriales ha traído para mí consecuencias de que el ritmo de mis publicaciones sea histórico y no personal.

Por mi parte espero un período de tranquilidad y de cierto estatismo, ya Ud. sabe que soy horizontal y que mi vida sin embargo suele ser peripatética y así ando, pasa un año y otro y nada hago de lo que quisiera y es que el mecenas soñado no aparece, ni tampoco la herencia, ni el pan que reciben algunos gorriones, ni nada. Acabo de escribir un Ensayo sobre la mirada de Cervantes que se llama “La mirada de Cervantes” para “Sur” originariamente pues me [lo] pidieron, pero lo he enviado a *Asomante* – donde dije que pidieran colaboraciones – para “Sur” haré otra cosa y hasta he concebido la idea sentimental de hacer rápidamente un rápido libro consagrado al más español de los españoles, del que me he sentido más hija que de ningún otro en ese desamparo.

Ya vi claramente lo que es M. Sartre : un panfletario de la Filosofía siguiendo la tradición de Fourier, sin su nitidez y honradez. No, no lo puedo sufrir, ¡ quel mélange ! y qué obras de teatro y de escándalo de boulevard y qué santísima mugre. Conocí a una Filósofa Profesora del Collège de France y gran éxito mundano y religioso : curioso personaje [motillisible] que ha logrado realizar una bella combinación : modales masculinos e inteligencia femenina.

No : “ça ne marche pas”. Adoro a Francia y a París de belleza inigualable e invulnerable, pero ahora están haciendo a toda prisa una emisión de moneda con todo lo que encuentran y no se puede. ¡ Qué pena de España/ Señor/ qué pena lo que se perdió allí : era lo más auténtico, más vital, más racional, más prometedor abierto al porvenir, cargado de algo, sí, preñado. Esto de aquí es un tente en pie para figurar que, hacer creer que, que todavía no... paños calientes. Lo único fuerte, verdadero es – en lo que he visto – algunos pintores y escultores españoles, estupendos y vivientes. Vi a Picasso, estupendo, estupendo. Y curioso su última pintura es la muerte y sólo la muerte. Estoy escribiendo algo sobre la Pintura española, ojalá lo pueda terminar ; me lo han encargado como prólogo a un álbum de artistas españoles en París. Pero ya antes andaba en ella. He visto la exposición internacional surrealista, una especie de chiste ineficaz, ni a la fealdad alcanzan.

Le enviaré “Deucalion, Revista de Filosofía” dirigida por Jean Wahl ([¿] a menos que sea Bergson ?)... Me han traducido *Filosofía y poesía* y está en Fontain[e] sucesora de la NRF. Quizás vaya a pasar a Deucalion.

Bueno termino. Recibimos sus libros que me llenaron de alegría, le hablaré otro día de su Bergson. Lo otro lo conocía ya por las Revistas y lo he propagado entre españoles cuanto he podido, creo que quedarían muy bien sus cosas traducidas al francés y se las voy a dar a mi traductor cuando vuelva de su viaje por Europa.

[...]

Roma. 24 de octubre de 1949

Hotel d'Inghilterra
Vía Bocca di Leone, 14.

Mi querido amigo Ferrater Mora :

Varias veces le he escrito "in mente" y hasta una de hecho, pero no sé por qué, destruí la carta sin poderlo remediar. Debía de ser que le decía demasiado y me pareció agobiante. Desde que pisé esta tierra, es decir, desde que entré en el Mediterráneo, empecé a oscilar furiosamente como una aguja imantada por algún polo demasiado intenso y cercano o quizá por <los> dos... y así he pasado vertiginosamente de los éxtasis más intensos a la desgracia más honda y por la misma causa. Y más aún que en Roma y Firenze, he sufrido vértigos de tiempo, en un incidente me caía desde varios siglos como los aviones cuando "pican"... Y ¡ cómo duele Europa ! Firenze - la más europea de las ciudades que conozco - era como una espada con múltiples filos en que indescriptible belleza de su luz pudiera apaciguarme. Y ver, al fin, los cuadros, las piedras, los lugares que se creían existencialistas, pero no reales, es una conmoción demasiado fuerte. Todo de una belleza exasperante ; y es curioso que lo único que me produce serenidad, que me hace aceptar mi suerte llenándome el corazón de calma es lo griego. Yo lo había probado en el Louvre, pero aquí, al lado de lo romano, lo cristiano y lo europeo, se hace más ostensible y evidente. Cualquier huella de Grecia - de la madre - me hace sonreír apaciguada, como si me transportara a un punto desde el cual todo puede ser entendido en el centro mismo del mundo inteligible, que no es el mundo de la Razón pura sino el mundo de la razón del alma. Acaricio el sueño de ir a Sicilia para ver los templos de Agrigento y Palomino. Pero, ¿ podrá ser ? No lo creo.

Mucho me ha enseñado Roma, pues me abandono a ella, hundiéndome en el seno de mi ignorancia. Pero creo que lo más revelador es el sentir directamente el Cristianismo de los primeros tiempos. En los textos están las "definiciones" que el Cristianismo tuvo que hacer de sí mismo, obligado o fascinado por la Filosofía greco-romana. Pero en las catacumbas, en las imágenes de los mosaicos, en los pequeños objetos de vidrio, en las inscripciones, palpita la vida sin definición, la vida cristiana, la verdadera, cuando aún no se había edificado la abstracción del Cristianismo. Y he venido a pensar que la evolución del Cristianismo ha ido de una vida concreta, personal, a lo abstracto, hasta llegar a los tiempos de hoy en que ya se ha convertido tan abstracto como lo era la cultura pagana al final. Y eso me ha ratificado en mis viejísimas ideas acerca del tránsito del paganismo al Cristianismo que lo son al mismo tiempo sobre los límites o las impotencias de la Filosofía. Ahora no tenemos, que yo sepa, nada semejante a lo que fue la vida cristiana al comienzo, lo concreto e inmediato es simplemente lo económico y cuando más lo "psicológico". Sí ; la Psicología : psicoanálisis, etc., quiere llenar este hueco tremendo que deja en la vida humana el vivir bajo una cultura cada día más despegada y

“abstracta”. En fin... no es muy consolador. Y de ahí, vértigo de cuando al fin tengo que despegarme de las “vivencias”, del “Nachleben” de la vida antigua – pagana, cristiana – para regresar al presente.

Dígame su vida y trabajo. He sabido que abandonó al fin la Isla, pero no quiero aguardar más tiempo escribirle y así le envió ésta al buen amigo Almendro, para que se la haga llegar. ¿ Están en el Colegio americano ? ¿ Trabaja mucho en el verano tropical ? ¿ Cómo le fue ? ¿Qué va a hacer ? ¿Qué escribe ? Aquí, por supuesto, no llega nada de las publicaciones en las que nuestros preclaros nombres suelen venir – y más el suyo que el mío – estampadas. Así que tendrá que enviarme lo que publique porque no quiero perdérmelo. Tampoco la comunicación con Ud. Así que no me tenga en cuenta la demora : piense en mis vértigos, éxtasis y suplicios y en esa carta despedazada.

Muchos cariños a Renée y al príncipe heredero. Mi hermana envía saludos para todos, recordando nostálgicamente los tedios transformados en risa por obra de su ingenio. Ya saben que tienen una amiga de verdad que les recuerda y les quiere más de lo que manifiesta – es cierto. Hasta pronto.

Su amiga

María

Capri 2 de marzo de 1950

Mi querido amigo Ferrater :

Siempre me tardo más de lo que quiero en escribirle. Desde el mes de enero una serie ininterrumpida de catarros y [motillisible] me han tenido como "encantada" : ya ve como lo fisiológico es también hechicero, demoníaco ; qué le vamos a hacer ! Pero por Navidades y antes de haber recibido su carta había yo encontrado unos papeles de Filosofía que copié para enviárselos, no lo he hecho esperando escribirle y al mismo tiempo no fuese a creer que con míos. Ahora están en Roma, digo si algún espíritu benigno o maligno, ; quién sabe ! nos los ha hecho desaparecer. Cuando regrese dentro de una semana, se los enviaré.

Vinimos a esta bella Isla en busca de sol y calma, hemos encontrado lo segundo, pero hemos acertado a disfrutar de los pocos días en que llueve y hace frío, hasta ha granizado, no deja de ser una exquisita cortesía por parte de un País de perpetuo sol. Ando en Italia confundida, aquí mismo nos sirven unas ensaladas que no había vuelto a comer desde que Rosa, la cocinera de mi casa de verdad, no me guisa, todo me es familiar y... distinto. No puede aceptar mi alma que esté de nuevas en este país, no ; he vuelto. Pero... Esto, estas gentes y todo esto es pagano, no ya porque lo sea, sino porque lo es. A ver si me explico : se ha quedado apegado al "pago" al margen del espíritu viviente de la tragedia. Mientras que nuestra España ha sido el núcleo de la tragedia y por ello cristiana ; de ser italiana no sabría yo qué cosa es fe y esperanza, que se lo debo a ser española. Y todo es complicado porque yo no creo que España sea cristiana - de contenido -lo es, está cerca de serlo, necesitada de serlo porque sabe arrojar a la Tragedia sin cálculo, porque ofrece su vida y su alma en un gesto total, más allá incluso de toda esperanza, en un gesto que trasciende toda esperanza, que es lo propio el Cristianismo esencial, según estoy descubriendo. Y le diría que mi alma es tan italiana como española o más, porque soy andaluza. Y allá en mi tierra como aquí andan vivientes Dionisio, Pitágoras, Orfeo. Pero aquí lo divino está sólo así y en los Dioses que aún viven : en los árboles, en la sonrisa de la gente, en la luz, es lo divino inmediato y con forma casi visible, siempre sensible. Y falta la presencia y la voz de Dios único que pida sacrificio, no sacrificios. Y ése, a ése yo lo he visto y sentido en España y a lo menos por un momento ha hablado en español. Sí, Ferrater, los españoles somos protagonistas ; a nosotros "nos toca", si no lo sabemos peor, tanto peor.

Y ya ve que en medio de esta confusión le estoy hablando de "tema" que me propone con tanta sagacidad. Si el cristianismo fue una vez vida concreta, convivencia con Cristo, le llamaba y venía, puede Ud. estar seguro. Hoy es la cuestión de principios que preside a pesar de todo la cultura de Occidente, su marcha ha sido desde el germinar bajo tierra de la semilla de trigo - ; cómo se siente en las catacumbas ! - a esta vacía cúpula abstracta, a esta ligerísima capa de principios casi lógicos - por sus contexturas que hoy protegen - ; - al hombre occidental. Mas a mí se me descubre como una

perspectiva infinita abierta a la Historia, abierta en el alma humana y que la trasciende, abierta en el universo mismo de los Dioses antes adorados y que los trasciende – como insinúa en la “Antígona” que le dí a leer. ¿ Puede obturarse? No importaría la decadencia de los dogmas, ni, como dice, depende de la vinculación a unas formas. No, es espíritu en sentido que digo o pretendo decir. Hasta ahora y veía mi libro con un contenido histórico aunque apuntara a algo más allá. Ahora ya no puedo hacerlo así. He de plantear desde el comienzo la cuestión de que sea el Cristianismo y Señor... me da miedo, “no soy digna” y no quiero “opinar”. Y entonces, cuántas veces todo acaba en que rezo un Padre Nuestro. Si yo fuera cristiana... es decir, si no fuera católica... ¿ Comprende ? Pero, qué le voy a hacer si conservo intacta bajo cualquier cultura filosófica y más allá de todo pensamiento, y más allá de toda experiencia, un poco enterrada viva, aquella muchacha que iba a la Iglesia de los carmelitas en Segovia donde está también enterrado vivo San Juan de la Cruz, que comulgaba todos los domingos y tenía en su cuarto – siempre – un altar donde depositaba todo cuanto quería, hasta las cintas de las cajas de bombones, la que acechaba la mala de belindas para cuando se abriera la flor llevárselas a la Virgen, la pagana, si Ud. quiere... la que llora cuando ve que no puede ser católica y lo es en secreto, en soledad y en comunión. ¡ Ay !

Por cierto : ha leído Ud. a Albert Schweitzer ? – creo que no he escrito bien el apellido, pero ya sabrá Ud. quién es. Ya está más claro...

Como me ha alegrado lo que me dice de que ya sería hora de dejar de estudiar filosofía y ponerse a filosofar. ¿ No cree que el sutil demonio del tiempo nos enzarza en averiguaciones, indagaciones e informaciones para que no se piense, para marchitar la fragancia y originalidad del pensamiento y que salga si sale, envuelto en tales cáscaras que sea ineficaz o inexistente ? Y en cambio, al no hacerse filosofía legítima (porque hay que informarse primero de lo que desde Adán se ha pensado y pseudo pensado) se deja el campo libre para el gran éxito de los panfletos filosóficos, tal nuestro admirado : *L'Être et le Néant*. Y los españoles, siempre “inhibidos”. Por cierto que ahora Ortega se está desinhibiendo ; Marías ha anunciado dos libros que están “casi” – ¡ peccato ! – acabados y que son o es el libro más importante de filosofía de este siglo. Pas grand-chose, porque la comparación y esa unidad de medida que sólo se puede referir a un libro, digo yo, el de Heidegger, pues Sartre no entrará en la cuenta.

Bueno ; las erratas se van acumulando y me va a costar mucho corregirlas y a Ud. leerlas. Hasta pronto. Escribame pronto. Ud. no estará también acatarrado. Sigo en el Hotel d'Inghilterra. Bocca di Leone 14. Roma.

Ara está con una inyección infectada. Imagen de nuestro tiempo : el remedio convertido en enfermedad. Les saluda a Ud. y a Renée y al heredero. Yo les envío mi amistad de siempre. ¡ Ah ! Ferrater. ¿ No tendrá Ud. un ejemplar de las “Cuatro Visiones de la Historia” ? Me hacen falta. Claro que voy a pedírselas a mi muy honorable librero, pero me las mandará ?

Con el cariño de siempre un abrazo para Renée y para Ud. de su amiga. María

La Habana 25 de Junio de 1951

c/ no. 212 Aparto 8

El Vedado.

Mi querido amigo Ferrater :

Ahora es Ud. quien no responde. Y como llevo una temporada en que el correo no hace sino devolverme cartas por motivos no siempre explicables, ya nada y todo lo imagino.

Me decía que estoy aquí y en este aquí Ud. puede poner lo que quiere, es decir : lo que ya sabe, lo que ya conoce : calor inimaginable, tormenta a diario que no se acaba de descargar ; conferencias que no acaban nunca tampoco, imposibilidad de escribir y hasta de leer y ¿ qué más ? pues lo de siempre, los de siempre y eso es todo.

Llegué con mucha ímpetu a París, donde dejé el volumen de Ensayos en Gallimard, cosa que salió como todo lo que a mí me sale porque sí y sin que yo diera un solo paso en esa dirección que me parecía inverosímil, quiero decir, fuera de toda posibilidad y por tanto impensable. Como verá por el índice que le adjunto, se trata de algo que tiene una unidad ; es inédito en su totalidad, para precisar enteramente : sólo no es inédito el Ensayo sobre Antígona - sin el Delirio - y la parte central del Amor, que ha precedido una Introducción y seguido de un final que hacen juntos otro tanto del Ensayo original, que salió en *Hacia un saber sobre el alma*. Por cierto, ¿ no lo recibió ? Y por cierto, el otro día recibí un sobre con recortes periódicos llamados "crítica" sobre el [fragment illisible] y me hizo un efecto de un puñado de broza dicho sea con todo respecto para los gacetilleros que lo han compuesto... así estamos, tanto pensar por escribir y publicar y luego, luego, más vale comentar por nada.

Escribí también en París - casi todos los [ensayos] del libro están escritos en esa todavía inspiradora ciudad - un ensayo sobre Picasso que saldrá en *Cahiers d'Art*. Lo digo porque al ver las pruebas en fin he tenido la agradable impresión de encontrarme tan bien traducida que no me parecía traducción y por tanto no recordaba de haberlo escrito y lo encontré bueno. Quizá haya que esperar a verlas así, en otro idioma para poder apreciarse un poco.

No sé dónde estará Ud. a estas horas, pero espero de la buena organización americana que le llegue mi carta a que se la reserven. Imagínese que el otro día el cartero me trajo en lugar de la contestación de Camus que esperaba el original de "Dios ha muerto", ensayo que terminé aquí... y aun otro original que había enviado a *Asomante*. ¿ Por qué ? No lo sé.

Escríbame y dame sus noticias ampliamente y ya sabe de que la biografía de un filósofo son sus pensamientos, lo cual no quiere decir que no me interese el resto de su vida. No, ya lo sabe. Como también debe de saber cuánto le estimo y quiero de verdad, sin que nuestra amistad haya - para mí - un desfallecimiento o merma, es siempre la misma, si acaso ha crecido. Si veo que la comunicación está otra vez establecida, quizá le envíe uno de los Ensayos del libro, si lo desee.

Saludos a Renée de mi parte y de mi hermana a los dos.

LA HABANA. 17 de marzo de 1952

Calle no 212
El Vedado

Mi querido amigo Ferrater :

He dejado pasar mucho tiempo sin escribirle, esperando sin duda tener algo bueno que decirle o por lo menos que se aclarase la pesada atmósfera en que vivo sumergida desde que llegué a esta Isla. Nada, ni la salud, siquiera ha marchado bien. Renuncio a entrar en el relato, que por otra parte no daría quizá la idea de la realidad, pues el conjunto es lo importante : la atmósfera de angustia, de falta total de alegría, como si un muro se alzara ante todo proyecto o realidad esperanzadora. En fin... Como veo que no cambia, quiero escribirle unas líneas para que nos atribuya a olvido o a frialdad en mi afecto amistoso, el silencio.

De mi libro nada sé, como es natural, ni de nada. Se lo ofrecí a López Plausa para su publicación en español y me dijo, naturalmente, que no podía, algo así como que tiene muchos libros de este orden en espera de publicación.

No he hecho sino dar conferencias y conferencias...

Luis Cernuda está aquí ; dentro de unos días se reintegra a Mont Holyoke. Julián Marías está, según he sabido por Mañach a quien él ha preguntado por mí, en Wellesley. No hay que tener demasiada suspicacia para ver algo en común en estas dos ausencias o apartamientos del Secretario y del Directo respectivamente, de el [sic] Instituto de Humanidades. [...]

Escribame y dígame algo bueno que les haya pasado a Uds. o que esperen que les pase. Algo bueno debe suceder en el mundo y yo me alegraré infinito que recaiga sobre amigos tan queridos como Ud. y Renée y el "heredero". Uno de los consuelos que más me alivian cuando paso temporadas así es saber que a las personas a las que estimo y quiero les sucede algo agradable. Y dígame algo bueno para mí también, si tiene que ; algo así como que ya vendrán tiempos mejores y que no tarden mucho. O también que otros lo han pasado aun peor valiendo más y siendo igualmente gente de Dios, en fin, ya Ud. encontrará algo bueno que decirme. Yo sigo en espera de algún pequeño o gran milagro o prodigio, al menos ; si llega, se lo diré en seguida.

Que el Año Nuevo les traiga alegría y algo así como un bien real, duradero. Hasta pronto. Escribame.

Afectos

María

LA HABANA I DE junio de 1952
Calle N.º 212. El Velado

Mi buen amigo Ferrater Mora :

Temo que ya no se encuentren Uds. ahí, pero confío en que la carta les será enviada a dónde quiera que su buena fortuna los lleve, quizá a París, ¿ no ? Yo sigo aquí fija y anclada. El calor, ¡ ay ! es peor que nunca y si los periodistas no recuerdan calor semejante. Sí Ferrater, si hiciera frío, no haría calor, y entonces se podría escribir, leer al amor de la lumbre, pasear y ser persona, sin tanto esfuerzo.

El otro día bajó Boris Goldenberg, ¿ le recuerda ? que había leído un artículo suyo en una Revista alemana y según la reseña que me hizo creo que se trata de uno que leí hace tiempo en *Realidad*. Me alegro que haya comenzado esa colaboración en la tierra de la Filosofía.

De Julián Marías nada sé. Le escribí hace tiempo y no he tenido contestación. Acaso por un período en que rara carta me llega a ello contribuye la dirección ésta, no sé porque, ya ve la suya como se la habían devuelto. Sé que publica artículos en *La Marina*, pero yo sigo fielmente no comprándola.

Mi Felipe II - le dije estaba escribiendo un largo ensayo sobre este personaje y el drama o tragedia de España ? - quedó interferido por un largo ensayo sobre "La condenación aristotélica de los pitagóricos" que me ha hecho arder la cabeza ; irá junto con otro sobre Los Estoicos y otro sobre "El Ídolo y la Víctima - un proceso sagrado en la sociedad" a engrosar el libro *El Hombre y lo Divino* que envié por fin a México... de su edición francesa nada sé, pues esas cartas pertenecen a las que verídicamente se pierden.

Leí tres artículos de Ortega en "La Marina" - me los guardaron - uno sobre el estilo filosófico a propósito de Heidegger - de quien dice es un estilista formidable - muy curioso. Siempre dice algo sorprendente, por ejemplo : que el estilo es el sexo, la capacidad sexual y pone como ejemplo el "Benigno" que usaba Goethe en los últimos años de su vida. Seguirá un tanto así, el Maestro hasta el final de su vida : un cazador un tanto furtivo.

Estoy un tanto turbada por las cosas, más bien por la faz de Europa. ¿Hasta cuando, Señor, o estaremos otra vez al comienzo del final? De pleno estamos en el "eterno retorno" ; por eso pitagorismo y estoicismo vuelven a ser en vigencia. Me interesa mucho que Ud.. lea lo que escribí a este "sujet" y espero ; ojalá ! que el tal libro no tarde cinco años.

Hasta pronto. Aunque tarde en escribirle le tengo presente con mucha frecuencia en la mente y en la amistad. Si antes no le escribí ha sido por atravesar una situación mala, triste, deprimente, de la que he salido, si es que he salido, escribiendo sobre mis amados y vencidos y hoy creo que al borde triunfo, pitagóricos. Al fin creo que me he reconocido en una escuela o tradición y eso me sirve al menos para explicarme a mí misma mi vida en todos sus aspectos, incluido el intelectual : mi situación frente a la filosofía, por ejemplo... Escríbame pues, en la seguridad de que siempre ha tenido en mí una amiga y a alguien que se alegra de su marcha hacia adelante, siempre vi su porvenir intelectual seguro.

Muy cordialmente. María

La Habana 7 de octubre de 1952

Mi querido amigo Ferrater :

Siempre he de comenzar mis cartas pidiéndole excusas de haber tardado tanto en escribirlas ; lo cual no está ciertamente de acuerdo con la alegría que me produce el recibir las tuyas, pues aparte de lo mucho que le estimo y quiero no suelo recibir muchas tan inteligentes, perdón por el término, pero así es. ¡ Qué descanso Señor, dan ganas de decir a las pocas personas con quien se puede hablar aunque estén lejos, gracias, infinitas gracias.[!]

Pero, su última carta me alegró todavía más que de costumbre, pues habían llegado a mí algunos rumores de que estaba Ud. en España para quedarse en ella. Y aunque nada hubiera tenido yo que objetar a su decisión, de tomarla sus motivos tendría racionales o supraracionales – me dolía, si que no me lo hubiese comunicado, que no me escribiese desde allá. Veo que ni se quedó, aunque tampoco había ido en ese ánimo... Y comprendo lo que me dice y también lo que no me dice. ¡ Cuánta melancolía ! ¿ Verdad ? más que en ninguna otra parte, pues en ninguna otra parte puede haber una llamada tan intensa, tan profunda a la existencia, es decir a estar de verdad y del todo vivos y... como luego resulta que no puede ser, suponiendo que tal cosa pudiera ser alguna vez. Hay que contar también con que estamos deshabitados a vivir en nuestra Patria, fuese ésta cual fuese, y que se ha constituido una especie de categoría y hasta de obsesión que poco tiene que ver con el modo con la que vivíamos cuando era natural el estar en ella ; ahora todo desacuerdo nos choca – digo yo me imagino – sin acordarnos de cuántos choques sufrimos entonces, de cuántos desajustes, de cuántos desiertos hubimos de atravesar...

Lo peor para nosotros es eso, creo : el haber perdido la naturalidad, el que nos haga problema, no España, sino nuestra vida en ella, pues problema siempre lo fue. Creo que algún día haciendo acopio de humildad, de benevolencia y de desdén deberíamos irnos para allá. ¿No acabaremos por ser una especie de pedantes puristas...? Todavía no, al menos eso me digo : todavía no, como antes la muerte por mucho que a veces se la llame y se vea en ella, en ella cada día más, la Patria entre todas.

Quizá en mí haya formado esa asociación o implicación o lío, entre la patria y la muerte, no por temor dejado por las bombas, que nunca la verdad, lo sentí bien bonita era Barcelona : sino porque la patria se haya alejado tanto y se haya ascendido al reino de las categorías inmortales o inasequibles, a ser una sustancia íntegra y entera o el remoto jardín de donde salimos al mundo extraño, o porque el reintegrarse a ella, sea el término de la esperanza conocida... en fin, así es, creo, para mí. Quizá el hecho de haberlo visto y gustado le haya deshecho a Ud.. esa implicación y se le haya vuelto líquida, humana, asequible ; creo colegirlo de su carta, es lo que creo haber entendido. Hiciera yo también lo que usted ha hecho si tuviera padre a quien visitar, hermana, alguien, en suma redil donde volver y entonces... quizá me quedara, no sé ; pero a nadie tengo, parientes lejanos y otros más cercanos para que me harían sufrir mucho y con los que no podría vivir más de una semana,

a pesar de mi inmenso cariño por él. Si, recuerdo su nombre al lado del mío en aquella Revista que tenían tanto de palomas mensajeras, ¡tan alegres! y también el anuncio de su libro *Cocktail de Verdad* y hasta una nota escrita por alguien. Lo que no recuerdo de haber dicho eso de que “los árboles no son del régimen” y así puedo decir que me gusta mucho, y que estoy de acuerdo y que voy a repetirlo...

Si volvemos a coincidir en Francia quizá me animara a ir con Ud. y con Renée a España yo no tengo alma para entrar sola con mi hermana y no encontrar a nadie, a nada, Dios mío, a nada de lo que quise o apenas nada.

De haberlo sabido le hubiera pedido que me <diera un> ejemplar de una Revista, “Ínsula”, del mes de marzo donde me han dicho que viene un fragmento o dos de un Ensayo mío y mi Efigie, muy bonita porque la casi totalidad es una vista de Florencia. Lo mandó desde aquí Luis Cernuda cuando estuvo y no ha llegado a mi poder. Le hubiera pedido quizá que si podía averiguar dónde está mi padre enterrado en el Cementerio de las Cortes y si le llevara unas flores que nunca le han llevado... ni lápida nos dio tiempo a ponerle, allí está solo... pero claro es que allí no está. Pero tiene la superstición más que del cuerpo, del nombre y me duele que no lo tenga.

¿ Y cómo no fue a ver el Museo del Prado y ese Madrid maravilloso del mes de agosto, vacío, vacío ?

Creo que ya le dije que paso por tiempos particularmente malos. El modo mejor o quizá mejor de atravesar el horrendo verano ha sido el escribir un libro entero, trescientas cincuenta cuartillas en menos de dos meses. No sé... No quiero hablarle de él porque me lo tengo secreto ; es algo distinto de todo lo que he hecho y que no pensaba hacer una hora antes de ponerme a hacerlo. Algún día le diré qué es o qué se me figura que es. Por eso no le escribí antes, pues me he quedado bastante deshecha. Pero, ¿ qué hubiera sido de mí si no lo hago ?

Estos días he releído el primer tomo de las Memorias de Santayana, con ocasión de su muerte y de un artículo que he tenido que hacer, y he tenido una curiosa impresión que le transmito sin razonarla : me ha recordado a Ud. como persona o como actitud ante el hombre y la vida o en fin, no sé por qué exactamente. Pero me lo ha recordado mucho.

No sé si vendrá aquí Julián Marías. En principio iba a hacerlo al final de agosto en cuatro días camino del Perú, pero yo sólo pude conseguirle unas conferencias en la Universidad y una en el Lyceo lo cual le amenazaba de hacer como el sastre del Campillo ; me puse en comunicación con el Sr. Piñera, quien le arregló rápidamente otras cosas mejores para fin de setiembre ; él aceptó, pero he aquí que se los ha perdido ; ya respirará, espero. Tiene por Ud. una gran estimación ; me lo ha dicho continuamente.

No creo que tenga más que decirle si no quiero escribir una Letanía o enumeración de desdichas de las que mi estado presente está lleno. De mi libro anterior nada todavía ni siquiera la posible edición en México.

Que Dios le guarde. Saludos muy cariñosos a Renée y a su heredero. También naturalmente de mi hermano, que diste mucho de estar bien.

En el ABC del 2 de octubre tienen varias declaraciones de Santayana. En la agonía, sus últimas palabras : “España es quien debe juzgarme”. Lamenta no haber escrito en español.

Roma, Piazza del Popolo 3

Mi buen amigo Ferrater:

Debería yo desde hace tiempo sacar copia de las cartas que escribo y envío o certificarlas siempre... Le escribí desde Cuba pasado algún tiempo, es verdad, de recibir su libro que me llegó, me parece en medio de algunas de mis grandes fatigas. Pero le escribí, y aún le puse, unas líneas desde aquí este verano a París a la dirección de la familia de Renée, pues alguien me había dicho que Ud. venía para ir después al Congreso de Bruselas. ¿ Lo hizo así ? Quizá la huelga de comunicaciones francesas fue la causa de que se perdiera mas... ¡ qué laberinto !

¡ Qué laberinto ! Sí, todo. ¡ Qué infierno más bien, aun en ese país tan paradisiaco [!] Pero quizá sea ese ansia de paraíso la que nos hunde en el infierno, en los infiernos concéntricos ; el de los "muchos" en consecuencia del paraíso de los muchos y el de los pocos y poquísimos ; como el ser de estos últimos no excluye el haber de sufrir los otros... ¡ hélas !

Su libro me pareció un itinerario muy bien trazado de las diversas crisis de nuestro Occidente infernal. ¿ No cree Ud. que toda nuestra cultura constituye una crisis, dicho sea en su honor ? Me interesan más las múltiples y sutiles distinciones que Ud. hace a menudo en la Segunda Parte que en la Primera donde me muevo al leerlo entre ideas muy familiares. Me gusta mucho cómo distingue y articula, qué es lo importante, los procesos del pensamiento a los procesos sociales y las notas finales sobre la influencia del intelectual son muy juntas y precisas. En suma, me gusta el "esqueleto" de la obra y el desenvolvimiento de los temas lo encuentro dominado por una pasión de la claridad que le ha exigido renuncia a descripciones más o menos brillantes ; ha esquivado Ud. Muchos peligros con fortuna ; es un buen libro ; un itinerario que Ud. puede ampliar algún día haciendo algunas "posadas". Me imagino habrá interesado bastante... teniendo en cuenta sí, ya sé.

Dígame de su libro sobre Ortega que me dijeron hacía para una editorial inglesa. Hábleme de sus proyectos. Creo que siempre le di pruebas de interesarme de verdad. De mí, ¿qué decir? Todo se me enlabinaba. Sí ; escribí en siete semanas *Delirio y Destino*, "especie de biografía espiritual e intelectual" según me dijo M. Marcel. "Libro a través del cual España debería incorporarse a la vida espiritual de Europa. — Idem —. Lo dijo en el momento en que se entregaba el Premio Europeo de Literatura en Ginebra, donde yo le había enviado, anónimo como todos. Según M. Marcel debió de ser premiado ; y todos los periódicos se ocuparon de ese libro "qui a failli être couronné"... Lo recomendó el Jurado a *Les Guildes du Livre* que daban el Premio, para su publicación. Y... aquí desfallece.

No ; excúseme, el laberinto es demasiado complicado. El caso es que no se publica después de haber recorrido après les *Guildes*, editoriales de Stuttgart, Paris, Chicago, New York. Quizá sea así mejor. Es una autobiografía de aquellos tres años — 29 a 31 — en que viví el nacimiento de la República española ; después de unos cuantos "Delirios" de refugiada ; la parte personal es mi vocación filosófica y las más personales, la lucha e identidad entre

nacimiento y muerte. La primera parte del Primer capítulo se publicará en una Revista de Montevideo *La Licorne* y "Tres Delirios" en *Orígenes* de La Habana. No pienso dar más. Guillermo de Torre se interesó, pero yo no quiero que se publique en castellano si no sale en otros idiomas. Algún día quizá sea un texto de interés, porque nadie hasta ahora ha contado esta historia.

El Hombre y lo Divino debía ya de haber parecido en *El Fondo de Cultura Económica*. Creo que lo imprimirán en seguida. Es un libro que quiero mucho. Va en la *Colección Brevarios* donde no creo debería ir, pero... ¿qué hacer? Publicar o que me publiquen se ha hecho para mí casi inaccesible, debe de ser muy bueno lo que escribo, excuse la inmodestia, porque libros mediocres ya salen en cantidad. He publicado algunos ensayos y tengo que mandar artículos largos para Bohemia de La Habana y cortos para una página literaria de El Nacional de Caracas.

Mi vida se ha ido haciendo cada vez más dura, difícil y angustiosa. Quisiera encontrar algo de lo que me hace falta para escribir un libro de Filosofía, uno, el mío. Pero... no lo sé. Diré a la Editorial que le envíen mi libro cuando salga, al fin. Creo que es algo ; me parece que es la primera vez que se lo digo de una cosa mía.

Ahora nos divorciamos Alfonso y yo. No quiero quejarme de él, pero... no es, creo, lo que yo me merezco, no ya el divorcio, sino el modo.

Quiero decirle una cosa : si le parece bien puedo enviar un Ensayo de Filosofía o de lo que quiera a la Revista *Entregas de La Licorne* a su directora Sra. Susana de Soca. San José, 824. Montevideo. Es bellísima, la comenzó a hacer en París y yo colaboro, ahora ella ha tenido que volver a su tierra. Tiene excelente colaboración francesa. Le pagarán. Dígame que yo se le he pedido colaboraciones en su nombre — ella me ha pedido que pida colaboración a las personas que yo crea — y que es Ud. español.

Creo que este verano lo pasaremos aquí. De tener algún dinero querría ir a pasar un mes a Salzburgo, pero en todo caso este es mi dirección permanente y si cambiara le avisaría. Este estudio es bellísimo, lo tenemos alquilado hasta junio y pensamos renovar el contrato por un año.

Saludemos a Renée y reciba también los saludos de mi hermana. Dígame algo de su heredero.

*Con la amistad de siempre le
Envío mis mejores "angustias románicas"
María
Escríbame pronto*

Roma, 13 de mayo de 1954
Piazza del Popolo, 3

Mi buen amigo Ferrater,

Como le rogaba en mi última carta, escrita hará un mes, que me contestase pronto y no recibo su respuesta, temo que otra vez el diablillo que enreda mi correspondencia haya enredado los hilos a las alas. Y así le escribo estas líneas que le mandaré certificadas, como pensaba haber hecho con aquéllas, pero llegué cuando ya estaba cerrado para ese menester y deposité al fin la carta en un acto de confianza que ahora temo no haya sido retribuido.

Le pedía noticias de su vida en todos los aspectos. Que me hablara Ud. de sus proyectos y situación filosófica dígamoslo así. No puede Ud. dudar que esto me interesa como me ha interesado siempre, desde que le conocí. Hábleme de su libro sobre Ortega y de lo demás. Dígame Ud. si ha tocado, no le pregunto si lo ha visto el conflicto de la "R. U." En el que yo me debato hace tiempo. Aunque personalmente mi grano de religión me hace sobrepasarlo todo — hasta ahora así en el pensamiento como en la vida — lo cual no quiere decir que lo supere, no. Quiero decir que cuando me doy cuenta ya estoy lejos, demasiado lejos tal vez para hacer Filosofía. Sólo a algunas personas podría yo decir esto : que me tengo que esforzar en "volver". Y que ese es mi conflicto, como verá la literatura no me acaba de servir, pues no puedo renunciar al horizonte que la Filosofía descubre. Sólo Cervantes ha descubierto un horizonte. Pero, tampoco puedo renunciar a despejar la ambigüedad. Y ¿ entonces ? Necesitaría una unidad tal de poesía y filosofía como nunca la he visto... Y eso... Necesito, pues, hacer un acto de humildad, de fe, de absoluto y casi ciega entrega para escribir. Y no siempre estoy en ese estado de gracia. Necesito no esperar ni temer, mas no al modo estoico, sino al modo de los simples que predios me ando. Así que deliro. Si lo logro escribiré algo este verano. Tengo además los benditos artículos y las luchas y angustias de las finanzas. Bueno, ya ve que le <cuento> no sólo el entendimiento, sino la intimidad misma de mi vida. Con ello invito, pues le doy una prueba de amistad verdadera.

Le hablaba de su libro *El hombre en la encrucijada* itinerario que me gustó mucho especialmente su [motillisible] y conclusión que claro son Ud. mismo. Me ha extrañado la abundancia de citas y referencias. Lo sé plenamente justificado. No me lo justifique pues. Y aun creo que ha hecho Ud. bien. No le quita el tono personal de la confesión a veces, pero sí lo interrumpe musicalmente. — Sólo estamos maduros cuando nuestro pensamiento siga su música en libertad y obediencia. Pero... No nos dejan, y lo sé. Y es algo curioso. ¿ Por qué no nos dejan ? Me pregunto. Yo veo que en el mundo de hoy todo es permisible, todo. Habrá leído naturalmente lo mismo de Heidegger quiero decir dónde viene pena me da decirlo ; a mi terreno aquel de mi "Filosofía y poesía". No exactamente ya lo sé, pero, ¡ tan próximo ! Para no hablar de otras cosas. Lo que ha sido mi visión y mi obsesión la necesidad momentánea quizá pero de un "momento" esencial de géneros filosóficos mezclados de confesión o integrados en poesía o desenvueltos en novela, todo se realiza bien que mal, no creo que yo lo había soñado. "Ellos" pueden, nosotros no.

Y no me atrevo [a] invitarle a que olvide lo que sabe, como es mucho le es lícito el hacerlo, y se planta sólito, como se ha hecho en los momentos decisivos del pensamiento. Pero ¿ nos dejan ?, ¿ es que ya no hay lugar en el mundo para que la filosofía pura con sus impurezas necesarias?

Bien. Seguiría. ¿ Va a venir Ud. a Europa ? ¿ Por qué no se llega a Roma ? Yo quería haber pasado un mes o más en Salzburgo pero lo más que podré será diez días. Luego, Roma, que es muy cálida, pero le hará Ud.. mucho bien el verla, sí creemelo. Por la belleza, sí, mas también por otra cosa que espero descubre Ud. mismo pues es "experiencia".

Le decía que enviara Ud. un Ensayo a *La Licorne*, San José, 824. Montevideo. Con unas líneas a la Señorita Susana diciéndole que es de mi parte.

Y nada más por hoy. Escribame, si nada se lo impide. Saludos, con todo mi cariño a Renée. También de Araceli para los dos. ¿Y el muchacho? ¿Qué hace?

Saludos de la amistad ya, sí, antigua

Cariñosamente

María

Roma, 18 de Julio de 1954
Piazza del Popolo, 3

Mi buen amigo Ferrater Mora :

Hice mal en no escribirle inmediatamente al recibir su carta ; quise dar tiempo a que llegasen Ud.. aquí y a recibir el artículo que me anunciaba sobre Cervantes. Y después ya no pude. Araceli cayó en una especie de depresión nerviosa muy fuerte, todavía no ha salido de ella. Y eso, si Ud.. sabe lo que es, no lo extrañará que me tomó todo el tiempo.

Leí su "Mundo de Cervantes y nuestro mundo". Tenía Ud. que saber que me iba a gustar "necesariamente", ¿ no ? Me gusta sobre todo esa "puntada" dirigida contra los que piensan o quieren pensar que el hombre es su concreto existir histórico y su hacer, que subraya "lo que el hombre realmente es". Y me gusta lo de la voluntad caritativa ; claro es, es ésa mucho más la clave que no la locura, que tiene un sentido, irónico y delator ¿ llegó Ud.. a leer algunos de los ensayos que publiqué sobre Cervantes el año del Centenario, uno en "Sur", otro en *La Licorne* de París, otro en *Asomante*... a veces he pensado recogerlos juntos con otros dos que haría pero... ¿ dónde está el editor ?

Ayer recibí la separata de su espléndido Estudio : "De Boecio a Alberto de Sajonia". De verdad espléndido. Ud. no sabe qué alegría me dio. Creo que Ud. me sabrá ignara en esta materia que es la Lógica, casi refractaria a ella, pero me dio ganas de estudiarla a fondo en cuanto pueda. No deje de hacer que me envíen su libro "Lógica Matemática" si le es posible. Y se me ocurre otra cosa. Ud. que tan cabal bibliografía posee del asunto, ¿ sabe si en italiano existe algo parecido a ese libro? Porque si no, cuando salga, libro en mano yo puedo hacer algo - no le respondo del resultado para que se traduzca aquí. Hay una casa editorial que es también librería conocidísima, Fratelli Bocca, Piazza di Spagna, Roma. Si tiene Ud. la manera de dirigirse a ella hágalo ya, pero si no tiene ningún nexo, cuando salga el libro yo puedo hacer que una persona me presente. Es uno de mis pocos amigos o conocidos italianos y nunca le he indicado ni levemente nada acerca de mis libros en este sentido pero en el caso de ese libro de Ud., se lo diré abiertamente ; si Ud. no tiene mejor solución, aproveche su estancia en París para ver de que se lo traduzcan al francés, que no creo anden muy sobrados en este asunto.

Esos "Fratelli Bocca" son de tendencia positivista ; de ahí que yo crea posible o más fácil que se interesen en un libro "científico" que en uno de ensayos o no ensayos, de fondo metafísico.

Y su libro *Estudios y notas*, ¿ por qué no me lo mandó ?

Bueno. Mi hermano fue algunos días en París y habló con Marcel quien le dijo que mi libro era con mucho el mejor ¿ se lo dije ya ? pero que no pudo lograr que se publicara, que Madariaga creyó lo mismo. Como Guillermo de Torre me ha insistido tanto en conocerlo, he dicho a quien tenía un ejemplar que ha andado por Chicago y New York que se lo manden para que lo lea ya que tantas ganas tiene. Yo no tengo ningunas de que se publique en español. Creo que no es el momento y el libro por lo mismo que cuente una historia reciente y

lejana, necesita lo que se llama una "coyuntura"... Le dije que se publicaría la primera parte del primer capítulo en *La Licorne* de Montevideo, pero... en vista de que lo envié a la dirección exacta que me habían dado, me fue devuelto de correos tres meses después, lo volví a enviar cuando recibí una carta denotada no explicándome lo ocurrido y ahora ; ya queda para el número siguiente, si es que se publica ! Lo que me ocurre en el asunto de las publicaciones es simplemente escalofriante, "mágico".

Escribo además de los artículos que tanto me desarticulan, escribo ¿el qué? No tiene nombre. Escribo para mí misma, porque no puedo dejar de hacerlo, por primera vez filosofo sin más, quiero decirle que me metí directamente en aquello que he estado siempre metida. Ya no pienso en el libro, no sé qué será, no me preocupa ni la forma ni la estructura, pues la "forma de expresión" que tanto me ha interesado y me sigue interesando, mas ya no para mí ; ha caído una barrera que me tenía detenida. Escribo para enterarme yo misma de lo que llevo dentro y no se quiere seguir estando así. Ya más ; escribo ; qué ridículo decirlo ! Para encontrarme con la verdad, en la forma que me sea accesible.

Me han pedido una colección muy bonita *Focci Vivi* – Novalis, Kierkegaard, etc. – mi "Metáfora del corazón completa" ; tengo tanto más inédito ! Y ya ve no tengo deseos de hacerlo. Pero imagino que lo haré un día.

Creo que nada más, aunque claro está que a Ud. podría seguirle escribiendo indefinidamente. No ; no voy a... ninguna parte.

Ah ; leí un día en el periódico, tres líneas en letra extraminúscula que Rodolfo Mondolfo había dado una conferencia en la Sociedad iba a decir Cubana, pero no, Romana de Filosofía ; así, sin más. Fui por allá a preguntar; no encontré a quien o no lo hice bien, el caso es que sólo logro oír otra conferencia, en la que aprendí mucho, pero mucho del todo e en la Historia de la Filosofía. ¿ Está aquí Mondolfo ? ¿ Ud. tiene su dirección ? Dámela si es así porque me gustaría saludarle, me gustaría aunque no puedo prometerme que lo haga ; pues ya conoce mi terrible timidez que tantos pretextos encuentra para actuar disfrazándose y aun creando imposibilidades.

Saludos a Renée con todo el cariño que siempre la tuve. Siento no verles. Ojalá el año que viene esté por aquí, pues yo en verdad no sé qué hacer, no sé ; bueno quizá esté aquí aún. Escribame. Cuénteme de España ; he visto en estos días a unos españoles que me han hecho buena impresión ; entre otros a un discípulo de Ortega catedrático y a Garagorri ; sí, espléndida persona parece. Bueno adiós.

Cariñosamente

María

Digame por favor qué ideas tiene de La Table Ronde? Demasiado "à droite"? No sé si enviar por fin algún ensayo de mi libro que ya puede parecer "à droite". Lo que escribo ahora es más claro en esto, pues creo que está más abierto al futuro.

Roma 5 de Octubre
Piazza del Popolo 3

Mi buen amigo Ferrater Mora:

Mucha alegría me dio su carta que no puedo devolverle ni en [mot illisible] porque estoy muy triste. Sé apreciar lo que Ud. me dice de mi libro. Ha comprendido Ud. perfectamente: "autobiografía del hombre" es como lo he llamado para mí. Todo lo que hacía, no sé si me ha deslizado alguna vez la expresión; creo que no. Así que la alegría que me dio su carta fue la de la inteligencia que siempre me ha alegrado infinitamente más en el prójimo que en este caso es además un amigo. Y el hecho de que sea un "intelectual" [mot illisible] del "métier" hace aún más raro y precioso en entendimiento. Y usted debe de saber por experiencia... ¡qué poco entienden! Lo que será.

A lo que me refiero especialmente en la dedicatoria es al capítulo sobre los Pitagóricos y que es lo mejor, más logrado, creo, que he publicado hasta ahora — sin que deje de estar también donde Ud. dice —. Si con la ayuda de Dios y de ellos hago algo, espero que sea visible.

Le hablaría hoy más largamente del autor, justamente para hacerlo esperar a contestarle. Pues bien, no puedo. Estoy con mucha pena. Primeramente tuve carta de Mariano Brull desde La Habana en la que me confirme punto por punto lo que Ud. me dijo de Pittaluga. Cáncer a la próstata. Impensable. He estado dos meses en el Instituto Curie y ya lo mandaron a mi casa donde no recibe apenas. Brull lo ha visto un momento o dos y lo ha encontrado con su mismo ánimo de siempre, hasta optimista lo cual sería una máscara que valerosamente quiere llevar al final. Ha visto mi gran amistad de estos últimos años y por ella tuve que pagar mucho como se hace siempre con todo. Al menos algunas personas nos toca aquí. Ha sido también mi maestro de "moral" que se dice tienen las tropas en combate, él la tiene y veo que la tiene muy alta y alzó la mía en momentos de mucha depresión. Y me enseñó también muchos secretos, secreta sabiduría de sabio antiguo. Y no estoy allí a su lado.

He escrito arriba "también" porque tengo en el alma otro dolor desde ayer. Tras una carta de Madrid de un amigo que me está de paso y me avisa que don José está muy mal, sin remedio. Se sentía bien solo que [phrase illisible] le vieron y le encontraron un cáncer en el estómago generalizado hasta la columna. Hace hoy miércoles una semana que le operaron y sólo pudieron ponerle un tubo para que pase el alimento. Se siente mejor, pero... Él no lo sabe ni su señora tampoco, los hijos sí. No recibe; creo que Julián le ha visto dos momentos.

Me dice este amigo que la señora impartió instrucciones el día que lo operaron [mot illisible] que la noticia — de la muerte — se diera a 2 <columnas> limitando al máximo el tamaño de la fotografía y ordenando que en la nota necrológica se dijera junto a su muerte sus errores políticos y religiosos.

Esta mañana me han dicho que la Radio de aquí han dado la noticia de que un Exc. El Jefe de Estado español esté [mot illisible] — no sé bien. En el caso de un final haréis bien de dar la noticia a toda plana, sobre todo las columnas.

Perdóname esta desatinada carta pero quise darle la noticia de don José por si no lo sabe. Si Ud. me ve por allí algún periódico que diga algo y me quiere enviar el recorte si vale la pena o si supiera algo, yo lo iré diciendo qué sepa.

Sí, es misteriosa la vida Ferrater y más cuando se trata de la muerte. Estos dos hombres son quizá los que en un sentido más han influido en mi vida — aunque en diverso modo. Y yo conocí Pittaluga en el cuarto de Madrid el último día que le vi en el " Algo en mí también muere. Renée y a Jaime [phrase illisible].

Roma 5 de Diciembre de 196... – por qué habré escrito esta fecha ?

Mi buen amigo Ferrater :

Por su silencio me temo que no recibiera mi carta de contestación a la suya. Le daba las gracias por haber entendido mi libro o más bien le manifestaba mi alegría y le anunciaba ya la inminente muerte de Don José. Y le corroboraba el diagnóstico de la enfermedad de Pittaluga, esto por fortuna parece no ser cierto ; está mejor y hasta creo que se levanta y hasta ha escrito un artículo sobre Ortega que aún no conozco. Pero sí recibí una breve carta suya acompañando a la de Ana María. Cuando vi el sobre escrito de su mano, tuve una inmensa alegría. Chacón es el que me ha dicho que el diagnóstico no es cierto. ¡Ojalá!

La muerte de Don José ha sido para mí la mayor y la más vivida de las muertes, después de las de mis padres. No creía o se me había olvidado que le quería tanto. Y me he alegrado de que mi amor por él, uno de los verdaderos grandes de mi vida, no hubiera sufrido merma alguna por tantas cosas que podían haberlo aminorado. Y me he sentido al descubierto, quiero decir en claro en el fondo del alma en todo lo que a mi condición de discípula respecta ; alegre y tranquila de que él me viera, si acaso en vida no me había visto, que yo creo que sí. Pero la muerte es la gran reveladora y la mejor biógrafa. Y así aparece su máscara fúnebre. ¿ Le ha visto en *ABC* ?

Y el vivir en o bajo esta muerte en todo este tiempo – y aun... – me he acordado de Ud. mucho por su libro y he sentido deseos de volverlo a leer. Lo haré en cuanto pueda, en cuanto pueda leer y espero poderlo hacer, no importa en estas cosas la distancia, algún comentario, pues no sé si lo ha tenido “condigno”. Yo le retengo, ya lo sabe, lo mejor de su obra, lo más decisivo ahora, diríamos “la piedra” en mi lenguaje.

Con qué fatiga y dificultad, como de niña de doce años he escrito unos cuántos artículos – aún me faltan dos – sobre Ortega y que me han pedido de diversos lugares. El que mejor me salió es el que envié a *Ínsula*, “Don José”, simplemente y hablo de su persona y de la muerte. ¡ Cuánto admiro, amigo Ferrater, a quienes desde allí, junto al cadáver, han podido exponer la razón vital, histórica o viviente que allí, Dios mío, no sé dónde se me iba... o quizá no, quizá me funcionaba en otra forma diríamos supra-vital y sobreviviente. Bueno... Por no sé qué cosa aquí me ha llegado una ramita de laurel cogida sobre su tumba, periódicos y tantas cartas de “pésame” de personas amigas y de otras que apenas me conocen. Y tanto detalle como el que la noticia de su muerte me la diera por teléfono un alumno mío no más acaecida... total : la verdad es la verdad. A eso fortifica y ayuda a irse fundando cada día más en ella.

Pero, pensar, leer, ¡no! Yo no puedo todavía. Cuando murió mi madre pasó así meses, viviendo su muerte en ese secreto último del “SER” donde no hay palabra. En el mismo dintel de la puerta que se nos abrirá un día para salir.

¿Qué ha escrito Ud. sobre Don José? Dígamelo y hágamelo llegar, si le es posible. Tengo gran necesidad de consolarme de la <retórica> y

vanidad de la sequedad también, de la verborrea, en suma, que se ha desatado. Y es curioso cómo algunas gentes dan todos los pasos que pueden adelante y se muestran como esperando que alguien grite “El Rey a muerto, viva el Rey” y aun están a punto de decirlo ellos mismos. Pero, ¡Señor! A mí me da por lo contrario, si es que hay término de referencia.

Sí, lo que le digo : la muerte nos revela. Y tengo la suerte de sentirme bien para esa revelación. Lo cual no impida que caiga en una neurastenia o depresión muy grandes.

Bueno amigo Ferrater. Ya le digo, leeré de nuevo su hermoso libro en cuanto pueda. Ahora le pido un favor al mismo tiempo y creo se lo hago y es que si le llega un ejemplar de mi libro desde Barcelona, haga el favor llevárselo personalmente a Luis Fernández, rue de Vaugirard 117, casi esquina al Bd. Montparnasse. Es un gran pintor español que vive en París hace muchísimos años, he escrito sobre él hace unos años, creo que la primera persona que “vio” lo que hacía. Ahora ya lo ven. ¡ Ojalá tenga cuadros que Ud. pueda ver ! Salió de España a los 20 años y sólo volvió a presentarse cuando la Guerra nuestra. Es una persona extraordinaria en todo – un grande, verdadero amigo mío. Dígame que ya le escribiré, que ya sabe él, pues recibí su carta, lo que ha sido la muerte de Don José para mí y que quiero escribirle una carta larga hablándole de sus maravillosos cuadros que he visto en “Cahiers d’Art”. Que me mande las fotografías que tenga de ellos y de Bebes [?]. Creo que me agradecerá. Ya el que se lo haga conocer, a él y su pintura única hoy.

Bueno, adiós. Saludos muy cariñosos a Renée y a Jaime. Ya saben dónde me tienen.

Afectuosamente

María

Roma 25 de Marzo de 1957
Piazza del Popolo 3

Mi buen amigo Ferrater Mora :

Quiero decirle que me voy a París, si me acaban de arreglar estos “papeles” — siempre lo mismo ! — dentro de una semana y si toda sigue igualmente bien — vea cuanta precaución — permaneceré allí tres meses por lo menos. Voy a descansar y a escribir.

Verá ; Recuerda aquella conversación en la Trattoria Della Via Flaminia ? Creo que le dije que me era imposible hablar — y así era y sigue siendo casi lo mismo — de lo que estaba haciendo. Hacía poco tiempo que me había visitado una “idea”, llamémosla así ; una intuición cargada de consecuencias que se me hicieron visibles también que tuvo la virtud de organizar o atraer todo lo que forma el núcleo viviente de lo que yo hasta ahora he visto y pensado ; si creo es así... Creo que le dije que lo llamaba para mí “la piedra” y que era diferente de todo, nuevo y viejo, en fin.

Me refería a un esquema que había escrito rapidísimamente, de otro modo no era posible, “Los Sueños y el Tiempo”. Por una coincidencia había visto en un número atrasado de la Revista “Diógenes” la convocatoria para un original concurso para el Premio de este mismo nombre y lo mandé ya en el último momento. Para acabar con el aspecto exterior del asunto; le contaré la vicisitud. El Premio habían de darlo en Octubre, pero dado el gran número de trabajos presentados, lo difirieron hasta el año 56 en noviembre en que lo volvieron a diferir. Lo han dado ahora y no a mi trabajo, que quedó con la última selección y dentro de ella, especialmente señalado, sólo me han comunicado hace unos días oficialmente. Lo publicaron pronto. En el próximo número vendrá el trabajo premiado y las deliberaciones del Jurado, compuesto por un alemán, un inglés, un americano, un hindú y André Malraux. Sale ahora en abril.

El tema, ya verá. “Un punto de vista capaz de renovar una de las Ciencias Humanas, original y fundado”. De haber tenido tanto tiempo hubieran enviado otro sobre las relaciones entre Filosofía, Poesía y Religión. Digamos lo que ha sido mi método, nunca del todo explicitado.

Bueno. Seguí con aquello. El libro, o mejor dicho el primero de los libros, está en sustancia y hasta en forma. Pero lo tengo que copiar yo misma y desarrollar algunas páginas, quizá todas, pues doscientas cuartillas en estilo telegráfico. No es que le pienso añadir nada, ni explicitar todo. No, pero justamente “la medida de lo que diga y de lo que deje de decir, es lo más delicado”.

Creo Ferrater, que ahí, en el esquema, aparece un cierto “descubrimiento”. Me hubiera gustado mucho que Ud.. lo leyese sin haber sabido el título. Pero, ya lo sabe. Me gustaría saber su opinión cuando lo lea. Quisiera dejar el libro totalmente terminado en estos tres meses y encontrar un editor que no tardase 5 años en darlo a la imprenta.

Y que me publicaran también en algún idioma además del español. En algún idioma “vigente”. Para esto hubiera querido el Premio, aunque los mil dollarcitos no me hubieran venido mal.

Y como era natural que me sucediera, el año pasado tuve que apartar en el momento en que nacían, todas estas cosas, para escribir otro libro que llamé "Persona y Democracia" y que la publicaran en Puerto Rico. Me había [motillisible] un libro mío para [mot illisible] una amplia remuneración y si, si... Pero al fin, con ella puedo permitir el ir a París, pues me permite salir de atrasos. Padece las penas del infierno para escribirlo o escribiéndolo. Pero no me puedo disgustar de él. Y tuve que contener para no extenderme en consideraciones temporales y las reduje al mínimo, pero allí están. Ahora le tengo cariño. No sé cuándo saldrá, creo pronto, temo por su presentación. Se lo mandaré.

Gracias por el adjetivo "hermosa" aplicado a mi Diotima. Es algo que voy haciendo así, como viene, tengo, más. Lo habría publicado ya en una plaquette, si tuviera ese Editor que no conozco todavía. De España me han pedido un libro. Lo daré más tarde.

Lo he pasado muy mal y muy bien este tiempo. Desesperándome como nunca, feliz como nunca, rozando no sé qué límites, por momentos. He caído en pozos de "surmenage" jamás antes visitados, aunque me [mot illisible] conocer el pozo o los pozos muy bien. Pero, no. Y este aire de Roma pesa. Y me pesa esta habitación. Espero que París y su aire me sean más ligeros.

¿ Cómo van sus trabajos y su vida ? Le he hablado tanto de mí porque se lo debía, no porque ello sólo me interese. Aunque he estado mucho tiempo incapacitada de leer ni siquiera un artículo ya puedo un poco ; llegué a estar asustada. Me interesa lo que me dice de la revelación personal. Y a ojalá mi "Diotima" le haya "sonsaado" un poco.

¿ Vendrá usted este año por Europa ? Si es así nos veremos en París un poco, cosa que me agradecería en extremo. ¿ Cómo van Renée y el heredero ?

¿ Cuándo aparecerá su Ortega en inglés ? Y en español, ¿ va a publicar ahora ?

¡ Qué silencio hay en la filosofía ! o, ¿ es que no me entero ? Vivo sola y por ahora nada receptiva. Pero de todos modos... yo esperaba que en nuestro mundo saliera algo importante sobre la Razón Histórica, de Marías, y de Ud., según vi en sus artículos respectivos. Sobre todo en el final de su artículo de SUR, lo que me hizo recordar también la conversación que tuvimos en la Trattoria de la Via Flaminia.

Bueno. Si me quiere escribir, lo puede hacer a la dirección de "Cuadernos". Es segura.

Muchos recuerdos a Renée. Un saludo para Ud.. con mi amistad, afecto y... perotote.

María

Roma 19 de Julio de 1957 :

Piazza del Popolo

Amigo Ferrater :

Ya ve que no estoy ahí sino acá. Dejé París pocos días antes de su llegada según su carta. Regresé antes de lo pensado porque, como no es de extrañar, comprobé inmediatamente que no era posible trabajar. Pues para permanecer en mi cuarto aislada, mejor estoy en éste con mis gatos que tanto me ayudan. Pasé dos meses viendo a los amigos y recibiendo multitud de impresiones que me creaban y siguen creando una gran preocupación acerca de la suerte de la Francia y aun del Occidente.

...Pues sucede a los que piensan o algo parecido que cuando ven o diagnostican algo y aun vislumbran la solución, creen que ya pasó ; en este caso la Crisis o lo que esto sea. Y no, claro que emergen dentro del mismo proceso. En fin, sería tan largo apuntarlo siquiera. Me alegro de haber ido, por eso mismo y por haber podido hablar largamente con algunos amigos entre <ellos> Bergamín, y por haber conocido algunas personas nuevas, ciertamente pocas, pero que han sido conmigo encantadoras. Sólo estuve diez días en el Hotel, después estuve en casa de una señora francesa encantadora que me invitó a su casa ahí casi en la esquina de Saint Germain des Prés, el rincón de París donde me sentí más a mi gusto.

También hablé bastante con Cioran a quien no veía desde hace mil años, tan agrio e inteligente. Escuche en conferencia a Merleau-Ponty ; creo que no tuve mucha suerte.

Al volver he estado un tanto mal y aun no me encuentro bien del todo, por lo cual mi trabajo va a ritmo lento, yo que me las prometía tan felices.

El estar ahí sirvió también para que pudiera revisar la traducción francesa de "Los sueños y el tiempo" - el trabajo que publica *Diogène* en este número - no lo he recibido aún. Me dijeron que resultaba demasiado largo y que convenía quitar algo. Yo accedí de buena gracia, pues me parecía mejor por el trabajo mismo. Pero luego, me escribieron diciéndome que habían suprimido también el final en la versión abreviada que yo la había dejado y eso sí, ya era terrible, pues de las dos tesis esenciales de ese trabajo, la segunda es la más importante y viene preparada por la primera ; las dos son de una absoluta originalidad y no podía renunciar a que la segunda y más amplia fuese suprimida. Hoy he recibido noticias de que el final irá tal como yo lo propongo y que en cambio han ocultado algún parrafito en otro lugar. Y he vuelto a sentir la alegría que sentí cuando conocí el fallo del Jurado, pues las dos tesis son tan audaces, especialmente la última y más genérica, que el haber sido considerada seriamente por varias gentes de seriedad intelectual y de diversas lenguas me da una especie de seguridad que

ciertamente ha en mi intimidad, yo no necesito, pero no sólo somos intimidad... [motilisible] sé que hay personas de solvencia que no la consideran locura. El libro lo tengo bastante avanzado, pero no quiero en algún modo precipitarlo.

Me interesa naturalmente conocer su impresión y su juicio.

¿Van a venir Uds. por Roma? Yo tengo en proyecto pasar solamente unos días en Venecia entre el fin de agosto y el principio de setiembre. Quisiera ir a Grecia, pero ahora hace mucho calor y cuando se acabe el calor no habrán acabado ya "los posibles". *Mucha alegría el poder hablar lo que en París no ha sido posible.*

¿Qué le parecen las cosas de España? Ahí tenía con quien hablar. Aquí no. Yo me siento entre el horror de volver y el ansía de volver. Vencerá, creo, la última. Pero quisiera acabar antes este libro y otro, pues que allí, no habrá modo.

Bien, espero sus noticias y deseo que les sea grata la estancia en esa espléndida ciudad. Espléndida, sí...

Saludos muy cariñosos a Renée. Espero que el heredero esté feliz y que Ud. descanse y trabaje a la par, que es lo perfectto [sic].

Roma 20 de Agosto de 1957

Piazza del Popolo 3

Mi querido amigo Ferrater Mora :

Esta mañana he recibido su carta y ya ve enseguida le escribo porque... bueno, ¿no tiene gracia empezar una carta dando explicaciones de por qué se contesta tan enseguida ? Le escribo porque siento deseo de hablar con Ud. Al no recibir contestación a mi carta, esperaba verle asomar por acá de un momento a otro y anoche mismo me dije : “quizá mañana lleguen”. Siento que no sea así. Mucho me alegra que haya salido en inglés *El hombre y la encrucijada* y por lo que cobijo también el libro sobre Ortega. Le diré que de tantos artículos sobre el pensamiento de Don José que he visto en estos tiempos desde mi puerto los suyos me han parecido siempre los mejores, pues he visto en ellos un intento o examen interno de la cuestión. Creo que asimismo ya le dije aquí y no por primera vez. Yo ando muy lejos ahora de poder hacerlo : mi curva o parábola está en el punto de máximo alejamiento que quizá pueda ser, a la vez, de máxima cercanía, pues, como Ud. sabe, eso no es contradictorio. *Me alegraría que Ud. se adentrara en ello.*

Mucho le agradezco la prisa que me da para el libro *Los Sueños y el tiempo*. Ya sé que tiene Ud. motivos sobrados para tener que siga el camino <y yo> otros míos. Pero esta vez no es así. Lo espero y hago lo posible que por momento no es mucho. Pero está tan avanzado ya que aun así, simplemente copiado por mí y al ser copiado sería corregido al mismo tiempo, podría, creo, publicarse. Tengo esta vez una ventaja inicial y es que los dos que quizá sean tres, no son intrincados el uno en el otro, sino separados bien precisamente : ya es algo. Pero el aviso y [motillisible] perfectamente cuán fundado está.

Prefiero quizá que lea Ud. el texto [paragraphe illisible].

Nada me dice de las impresiones que haya recibido en nuestra amada Patria. Por los échantillons que en diversa forma me han ido llegando, me parece que la confusión debe ser más [motillisible] y densa que jamás, aun teniendo en cuenta que la claridad, ha sido cosa rara entre los españoles. Y, sin embargo, cuando se ha dado ¡ qué esplendor !

Leí en *Cuadernos* su “Desafío”, y me interesa profundamente. No dudo que lo que le siga ponga al descubierto cuestiones muy hondas de la situación actual de la Filosofía, a lo que me parece tan singular es toda su historia.

Tampoco me dice nada de la impresión que le haya producido París. Si ésta fue angustiosa, tremendamente angustiosa. Y quisiera saber si es cosa mejor realidad. Claro que viene de otro mundo diferente a

este en que yo habito y hace menos tiempo que lo ve. Yo no había vuelto desde el invierno del 50-51.

Aquí la actualidad se siente de otra manera, pues pasado y futuro aparecen más al descubierto ; son visibles. Hay mejores condiciones de visibilidad en el tiempo diría yo.

Ha leído “El hombre y la gente” ? Yo sí y es lo que ya conocía sobre todo por el Seminario, ¿ Qué es Sociedad ? del año 54-55.

¿ Ha visto Ud. a Zubiri ? ¿ Cómo está y qué hace ?

De haberme dicho que iba a Barcelona, le hubiera en relación con un muchacho de la nueva generación muy inteligente, amigo mío, que vive allí.

Saludos a Renée y a su hijo

con la amistad de siempre [su amiga]

María Zambrano

PS: Su carta me ha dejado la impresión de que se encuentra Ud. un poco deprimido o... algo así. Y también por esto he sentido el impacto [deux mots illisibles] enseguida por si la amistad y camaradería – tan [mot illisible] – le puede dar ois alguna alegría.

Yo no paso, ni mucho menos por algún tiempo. Tengo la impresión de estar dentro de un cerco que ningún [mot illisible] logra. ¡ Esperemos !

Roma 26 de enero de 1960

Lungetevere Flaminio 46

Palazzino 4. Scala B

Mi buen amigo Ferrater Mora :

No sé si el tiempo hace que nuestras relaciones epistolares se apagaron. Debe haber sucedido esto a causa mía, de no haberle yo respondido a alguna carta, la última, evidentemente.

Pero ello no me ha impedido el que su nombre a la Fundación Bollingen como informador acerca de los merecimiento para que se me conceda una beca para hacer el libro correspondiente a *Los Sueños y el tiempo* que usted conoce, pues en su día fue una de las pocas personas a quién le envié una "separata". Y usted me contestó, lo recuerdo. Quizá a esta carta ya no respondí. Mas, ¿ cómo podía hacerlo ? Mi hermana ha sufrido una enfermedad que sólo ahora parece haberse retirado y en ella momentos, varios de gravedad. Las dos solas, sin enfermera y luchando con el terrible problema económico. No tengo el valor de mira ese [motillisible] con detenimiento.

Después... ah ! después. Súbito estrechamiento de la tal situación económica, inseguridad. Después : un desdichado viaje a Suiza con la esperanza de que pudiésemos quedarnos con unos familiares nuestros, lo que resulta un gran fracaso y no por culpa de... nadie. Vuelta a Roma. Cambié de casa, horrores de instalación, recaída de mi hermana que se cayó. Y ahora, bueno, está bien.

Y como quería escribirle hablándole de otras cosas, pues, se ve que no le he escrito, digo yo. Porque quizás le he escrito, ya que "in mente" lo he hecho, es verdad que como en sueños o sea, sin tiempo.

He leído algunos de sus artículos en *Cuadernos*. Recibí el Ortega admirable de claridad y precisión y que me imagino será leído y consultado. La Lógica, en la que ese aspecto de su mente, agudo, preciso, matemático mas viendo de la matemática, campea. No he recibido su último libro sobre el que anoche he leído una nota, nada mal, en *Indice*.

¿Hará, hace Ud. aquel tríptico del que *El sentido y la muerte* era lo primero? Yo lo espero, lo espero así.

No conozco la última edición del *Diccionario*.

De mi "trabajo" le diré, en resumen, que tengo ahí carpetas y carpetas de "Los Sueños y el Tiempo". Sólo me falta, sólo... mirarlo todo y escribirlo, es decir : lo más delicado, para lo que hace falta la mayor calma. Por eso, está ahí en espera de que al menos lo económico se me resuelva una carta, sólo cierta manera de no interponerse demasiado.

Reuní los ensayos, casi todos sobre España y los envié a la Universidad de México que creo les publica ahora con el título

“Camino de España”. Y como al copiar, yo misma, él titulado “Misericordia”, se me ocurrió una Nota y la Nota creció y luego de ella partieron otras, ya escribí resuelto [sic] otro, mucho más largo que he enviado a “Taurus Ediciones” de Madrid, junto con ese antiguo y sale, me dicen, en seguida. No conozco a estas gentes, pero me pidieron algo y aun algo para publicar. Y me gusta el tono de esta Editorial.

Y “ecce tutto”. Bueno, ahora he hecho un ensayo sobre la pintura en Ramón Gaya que va a *Ínsula* y al *Catálogo* de la Exposición que abre en Madrid. Y, si es posible en este vivir, escribiré algo que resultará un libro sobre la Pintura en España, cosa en la que pensé hace mil años. Y si puedo, “Antes la Verdad”, para la que tengo notas y notas y aun capitulillos.

Y si me dan la beca, [mots illisibles], como será, para el próximo año, pues, si Dios quiere, al fin. ¡ Voilà !

Y Renée y el heredero, ya un hombre, ¿ no ? ¿ Y usted ?

Creo que debe agradecerme el que no le haya escrito en este tiempo. Así que espero que me manifieste su gratitud o, al menos, su “comprensión” escribiéndome y dándome de su vida y obra.

Le saluda con el afecto y

amistad de siempre

Maria Zambrano

Roma 9 de marzo de 1960
Lungetevere Flamini 46
Palazzina 4. Scala B

Amigo Ferrater Mora :

Me extraña no haber recibido contestación a la carta que le escribí creo que hace ya cierto tiempo. Y justamente, por que en ella le hablaba o comunicaba un asunto de orden “práctico”, para mí decisivo en la situación en que me encuentro. Y como no pienso que el hecho de mi silencio, tan largo – motivado por haber “vivido” y aun “vivir” en una forma casi pueda influir sobre el suyo de ahora, estoy dudando de que mi carta [motillisible] haya llegado a sus manos.

Pero, claro está que el no haber recibido mi carta es independiente de que la Bollingen Foundation se haya dirigido a Usted preguntándole acerca de los merecimientos de mi proyecto, publicado en esquema *que usted conoce* de escribir un libro, *Los Sueños y el Tiempo*. Lo habrán hecho igualmente : sólo que usted no habrá podido decírmelo por no saber mi actual dirección y creerme “perdida”.

Como el plazo de las peticiones se termina en la Bollingen el primero de abril, estoy preocupada. Quisiera saber si se han dirigido a Ud. y si Ud. ha contestado, lo que no puede por menos de dar de seguro...

He conocido a Humberto Días Casabuena, que es Ministro de la Embajada de Chile aquí y le hemos recordado mucho. Me dio a ver la última edición de su Diccionario de Filosofía abierto por la página del artículo que me publica. Me conmovió : se lo agradezco, aunque no sea cosa de agradecer, pero yo agradezco siempre la inteligencia, el entendimiento. Ahora, ¿ a qué decirle ? Ferrater, que el horizonte que se me ha abierto es incalculable. Me asusta, estoy [atada] del doble fenómeno. Esta riqueza “in crescendo”, junto con esta pobreza igualmente “in crescendo”.

Espero, pues, su respuesta y noticias tuyas, de su vida, de su trabajo del que veo noticias, signos. Pero yo sigo esperando de usted, lo que se abría en “El sentido y la muerte”. Lo deseo y se lo auguro.

Saludos amistosos para Renée y para usted, como siempre.

María

Roma 16 de marzo de 1961

Lungotevere Flaminio 16

Mi buen amigo Ferrater Mora :

...De beca a beca... qué horror y un poquito, qué vergüenza, como si ya no hubiese tiempo para el ejercicio activo de la amistad y de la comunicación del pensamiento, que es lo mismo. Tiempo y alma, que es también lo mismo.

Pues creo que no le dije que me habían negado la petición a la Bollingen y fue una catástrofe ; me encontré ante la nada. Después me concedieron una que no había pedido, muy chiquita, del Congreso de la Libertad de la Cultura, que ahora espero me renueven, pues fue por seis meses. Y alguien que se interesa por "mi caso", me ha dicho que sería bueno que algún amigo mío que se encuentre en Estados Unidos me informe de qué o cuáles becas existen adecuadas (¿Φ - vea qué signo tan bonito ha salido - mi persona, situación y posible - e imposible, actividad. Pienso que usted en su Universidad misma puede obtener esta información. Que no sea la Bollingen, claro, que ya conozco, la Asociación de Mujeres Universitarias, que ya también me la negó, ni la Rockefeller que ya me dijo que me mandaría un visitador, que no llegó... Y si pudiera usted mismo, o alguien de su conocimiento me envía - sé ya las planillas de la Institución o Instituciones adecuadas. Sería siempre para lo mismo : *Los Sueños y el Tiempo*, o algo así, del Tiempo. Bueno, se lo agradeceré. Y agradézcame usted, en cambio, que no desgrane el rosario de mis penas y adversidades, que es hoy por hoy, lo más que puede ofrecerle mi invariable amistad.

A veces me pregunto qué querrá decir esta hostilidad del destino o lo que sea este. No opuesto a un pensamiento, porque sí, me es evidente - se me impone dolorosamente y gozosamente a veces, esta evidencia -, un pensamiento, sí, que existe. Quiero decir que no se sabe por qué, a mi pobre cabeza llegan cosas que deberían de ser dichas en forma adecuada. Pero, como la pregunta me llevaría por caminos peligrosos, pues la dejo ahí. Y al dejarla, sigo a pesar todos los No y sus cortejos, esperando, esperando. Y quizá sea este el error - en todo esperar sin acabar de creer, un vez de creer sin esperar, los santos.

- Qué hermosa, dura y pura, como materia - sí, materia - preciosa es la fe. Ya no puedo decir que no la conozco, a fuerza de vida imposible y de sobrehumana exigencia. Pero tampoco puedo decir que

viva en mí, que haya encontrado en mí un nido. Pero la fe ¿ podrá quedarse sin nido ? Como todo lo [uno], huye o la huimos...

Acabo de leer un libro maravilloso - apenas leo - de Pierre Ponsoye de Noël - *L'islam et le Graal* - un trozo de la Atlántida, de una de esas Atlántidas que constituyen la historia de este Occidente. No hace sino descubrir en una última dimensión ya dicha por don Américo. Y aunque no es el tema de la investigación de este autor, sale de ella muy clara la mediación española - muy catalana, por cierto - entre el Oriente y el Occidente, un Occidente que pudo ser salvado - digo yo - del absolutismo, de racionalismo - de la Razón no mediadora, digo yo - y de los materialismos diversos. Y hasta se me pasado por la frente calenturienta - no es sólo metáfora - la idea de que la Iglesia, la Grande, marcó el golpe de una Teocracia no absolutista. Eso sí que hubiera sido original y salvador. Pero ya ve, no hemos tenido propiamente teocracia y hemos tenido absolutismo y su decadencia o precipitado último, el materialismo. Bueno. He leído también el Evangelio de San Tomás, que imagino conocerá, pues salió primero en inglés ; éste del francés Doresse. Y he sabido que se ha publicado en una Revista alemana el Evangelio según Felipe que se me han dicho que es todavía más interesante y nuevo, de los mismos textos de Khenobos. Y claro que entre estos textos pre-gnósticos y la historia del Graal y de los templarios y del Islam cristianizado y... cristianizante, hay parentesco. Y ahora yo me daría a seguir por esos senderos. Y no puedo. Pero no me aflija mucho, porque quizá seguir como hasta ahora, que sin saber he usado esta terminología..., tantas intuiciones y <aun> eso que ni siquiera se revela porque es supuesto. Pero, sí, es bueno irse reconociendo, ya tengo edad para que no sea peligroso.

Y aunque no es nueva en mí la simpatía viva, muy viva por Cataluña, ahora ya voy sabiendo por qué y hasta me veo viviendo en Palma de Mallorca o en la costa catalana.

¿Qué hace usted, amigo Ferrater? No se deje, defiéndase del "Trabajo", aunque esté escrito en nombre de la Obra. Haga lo posible o imposible para remar solo en su barca, en esa barca donde ya no se rema siquiera. Sí que en España los jóvenes sobre todo le leen a usted mucho, lo que espero le alegra, pues es bueno para ellos. Mi librito *La España de Galdós* de "Taurus" ha caído en un silencio coral. Le insistí al editor para que le enviase a usted un ejemplar.

Habrá sabido lo ocurrido a Bergamín. Yo leí el artículo de Luca de Tena publicado en su periódico, atacándolo con el más bello estilo vileza-guerra civil. Ridruejo le escribió una carta justa y valiente a Luca de Tena. Bergamín contestó unas líneas en ABC y el tal le contestó a su vez, diciendo esta vez que le había dicho todo eso porque se había permitido defender una nueva República y defender a las otras dos - en un artículo en *El Nacional* de Caracas - después de haber afirmado que a él la política no le separaba de las

personas. La Dirección de Seguridad llamó a Bergamín a declarar y se dijo que estaba en la cárcel, pero, no, porque tuve una carta de él hace dos días diciéndome entre otras cosas que no vaya yo por ahora – pues desde que volvió me había estado llamando. Y me dice que los toreros son los que mejor se han portado. Y por otra parte, he sabido que a la conferencia sobre el ruedo taurino y el ibérico, que [motillisible] en esos días fue tanta gente que una hora antes ya se tenían que volver por no poder entrar. Pero yo no creo que ocurre nada.

Escribí una “Carta sobre el exilio” que no sé si publicará “Cuadernos”. Y quisiera acabar un articulito con ocasión de los treinta años del 14 de abril para el mismo lugar. Es también ella, otro capítulo de la historia de los templarios, aunque no todos los caballeros fueron dignos o condignos <pero eso no define>. Por eso creo que no resucitará sino en leyenda, en manantial, pero no en río.

Bueno. Una vez al año ya ve que le escribo. Escribame largo y cuénteme mucho de sus pensamientos y vida. ¿Y el hijo ? Un abrazo a Renée. Y ¿ cuándo vienen por esas tierras, que yo ya no veo ?

Un saludo con el afecto y la amistad de siempre

María

Roma 4 de octubre de 1962

Lungotevere Flaminio 46

Mi buen amigo Ferrater Mora

Hace dos horas que he recibido *El Ser y la Muerte*. Inmediatamente me puse a su lectura. Pero no quiero esperar a acabarla para darle a usted por haber hecho que me lo hayan enviado y para decirle cuánta alegría me ha dado. Pues que la impresión primera es que se trata de un libro de claridad. Y no dejo de decir “claro” por rebuscamiento sino porque no es lo mismo, según se viene entendiendo. Y original, pues esclarece la cuestión desde donde no se solía, desde la Razón. Y sin ser por ello una “Meditación sobre la Muerte” en la tradición estoica, uno de los impedimentos, creo, de que no se haya abordado desde la razón, el morir y la muerte. Pues que en el estoicismo se constituye la Razón con tal fuerza y estabilidad y sólo dio eso, meditación, y, claro está, algún sentir excepcional, como el de Séneca. Y es que faltaba el “dentro”, ese dentro que la razón ha de ir esclareciendo, rescatando y aun redimiendo al modo humano, si esto es posible, que para mí ya se sabe que no, en modo sólo humano. Puede suceder, eso sí, que no se llame ya divino lo que en otros momentos del pensar se llamaba.

Le doy las gracias de veras, porque su libro que en otra época de mi vida hubiera sido aplazada lectura, ahora me cae casi del cielo. Verá : en esos momentos de mi vida a los que me refiero, yo no podía leer nada que tratará de lo que yo en ese momento habla. Y su libro me advierte de que sucede lo contrario ahora. Pues que estoy escribiendo un... lo que sea ; “Nietzsche : la consumación de lo humano” o “A Nietzsche (La muerte y el lugar de la Razón)” - extraño título, este último, ¿ no ? - Así que por primera vez estoy declarando un cierto pensamiento acerca de la muerte, y como ya el título anuncia, en relación con la Razón. Mas, ¿ por primera vez ? creo que no. Siempre me pasa lo mismo cuando <todo> se me declara creo que nunca me pasó por la mente y luego advierto que no, que ya por aquí, por allá salió a relucir, en este caso “La Confesión” en cuanto a la muerte de la persona y de la cultura en *La agonía de Europa*, quizás en algunos otros lugares.

Me ha parecido demasiado modesto, modesta, la declaración de lo que usted ofrece. Sobre todo al definir el “sistema”. Comprendo que al aplicarlo a su propio pensamiento le haya hecho hablar así. Y me hubiera gustado que hubiese definido la “rapsodia” o los “rapsodas”,

pues que además de precisarlo, habría arrojado claridad, por contraposición sobre su concepción del sistema. (Entre paréntesis, me ha extrañado un poco que no cite nunca Simone Weil, tan reciente.)

Me alegra y mucho su actitud racionalista despojada de la manía, de lo maniático del racionalismo. Siento desde siempre que la tarea sea ésta : ir haciendo entrar en la razón a lo que andaba fuera o debajo, en sus "ínteros". Y como me parece recordar que usted había visto, en ello ando. Me gusta mucho el que haya despojado a la consideración de la muerte de patetismo en que el patetismo es ante todo una falta de respeto. Cuánto hubieran ganado las concepciones trágicas de la vida despojadas de él.

Le escribiré cuando acaba la lectura. Comencé estas líneas para darle noticias personales para dejar *libre* así la próxima carta para comentar su libro. Y ya ve. Le diré rápidamente que paré en París varias horas en diversos días <obstinándome en llamar al teléfono de la mamá de Donoso>. Que pregúntelo por *Cuadernos*, donde no estuvo. El motivo de mi viaje fue asistir al Coloquio de Royaumont sobre "Les <Dieux> et les sociétés humaines" donde llevé una comunicación, "Les rêves et la création littéraire", según me había sugerido hiciera. Pasé por París y atareadamente, a causa de que quise revisar la traducción. Y después he pasado un mes en casa de unos amigos que se han retirado cerca de Chartres - Ángel Alonso, pintor español y su mujer, Monique - y lo pasé escribiendo lo mismo. Y no lo digo hasta que lo acabe, pues acabado no estará nunca. Lo titulo "El Sueño Creador" y lo envié a un lugar que no quiero declarar por una antigua superstición, aunque me imagino que de lo mismo. Puede ser el epílogo de "Los sueños y el tiempo" y puede también salir aparte, solo. Pues como epílogo lo tendría que "desintegrar" un poco.

A través de París a la vuelta parando un día solamente. Y así me volví con la pena de no haberle encontrado. Llevaba un ejemplar de la "plaquette" de "El Idiota" que no le mando todavía en espera de que me llegue la de "La religión poética de Unamuno" - *La Torre* - No tengo prisa tampoco porque imagino que Ud. recibirá *Papeles de Son Armadans* y de haberlo interesado, lo habrá leído. Igualmente lo de Unamuno, que yo no he visto impreso aún.

No pensaba para nada escribir sobre Nietzsche, ni sobre la muerte y la razón. Casi me ha perturbado esa idea o visión que me sobrevino releando casi por azar algunas páginas de el [sic] Zarathoustra. "Nietzsche devant ses contemporains". Cuánta risa me daba, allí precisamente, donde antes hubiera llorado. Curioso que ni una mujer testimonie en contra - ni siquiera la pobre Lou cuando entona su justificación innecesaria. Y eso me parece que señala su carácter sagrado, esa su inédita santidad.

Acabo porque seguiría. Su libro está muy bien editado. Lástima, sí, que aparezcan algunas erratas, que han de ser más de lo que yo

he visto, pues no soy cazadora de ellas. Le felicito pues. Eso no sale en mí al menos sino raramente el hacerlo a alguien que publica. Y me felicito de la lectura que me aguarda.

Saludos a Renée. ¿ Y cómo está el heredero ? Hasta pronto, pues.

Con un cordial saludo de

Maria Zambrano

Roma, 7 de noviembre de 1962

Mi buen amigo Ferrater Mora :

Gracias por su carta. Preferiría, en vez de escribirle la carta que le anunciaba sobre *El sueño y la muerte*, escribir una Nota o comentario que enviaría alguna de las pocas Revistas adecuadas al asunto en que elaboro. Pienso en "Dianoia" de la Universidad de México. Y a usted, naturalmente, le enviaré una copia. No le prometo, porque en esto, algunas cosas, me conozco. Y usted *quizá* me conoce en algunas cosas y en algunas más. Pero yo preferiría hacerlo así. Y pronto, relativamente.

Por mi parte, escribo un tanto a la densa, dejándome llevar más que nunca de... lo que sea ; he escrito ya varias, bastantes, cuartillas sobre lo de Nietzsche, y aún no ha salido su nombre. De tan largo lo cogí. Es lo mismo. Cada día me encuentro obedeciendo tan sólo a una ley, hasta la ceguera, hasta la tiniebla. Y a esto yo llamo, para mí, libertad. Libertad y mi modo, quizá el único, de entrar o de dejarse llevar por la Razón. Claro... no es tan fácil. Y porque sé que usted sabe lo difícil y más que difícil, imposible que es, me sale el decírselo.

Sí. ¿Quién iba pensar que Cuba, aquella Cuba despreocupada, ligera, iba a dar lugar a todo eso? Yo, no, desde luego.

Hasta pronto. Saludos a Renée y al heredero.

María

Sí. Es cierto lo que dice de mi Unamuno. Es la recapitulación. Ya no escribiré el libro que [mot illisible].

Mi idiota salió en "Pápeles"... en enero 1962.

La Pièce. 24 de febrero de 1967

Crozet-par-Gex. Ain

Francia

Mi bueno y siempre estimado Ferrater Mora :

Después de pedirle perdón por ese larguísimo silencio del que me siento culpable, creo lo mejor entrar en conversación sin entrar en inacabables explicaciones. El silencio se acumula, es cierto, y también las culpas ; nada hoy que se condense más que el hueco de lo no hecho. Y así andamos pobres a quienes no se nos ha de pasar del pensamiento a su realización : nuestra vida y nuestra obra es sólo lo suficiente para dibujar y si acaso los huecos de lo dibujado. Siempre me supe retardada menta, mas no lo bastante. Pues que de haberlo sido más todavía, algo de lo que se me ha ido quedando en el silencio o en el balbuceo hubiese tomado consistencia. Y más me acerco al final, mas imperiosamente se me muestra la ley de que hay que dejar algo cuando uno se vaya : una piedrecita, lavada, eso sí, o un hilillo de agua, su equivalente.

Como ve, no estoy para justificarme, sino para acusarme. También con Ud y no digo frente a Ud, porque eso no lo diré nunca.

Creo que Alquilino Duque le contaría a Ud de cómo el día antes de recibir su carta -que tanta alegría me dio - le estuve a Usted rogándole además, que le explicara un poco acerca de mi modo de vida aquí. Quería haberle enviado con él mi libro, mas no tenía ni un solo ejemplar. Después se le he enviado. El otro, *España Sueño y Verdad* encomendé a Edhasa lo hiciese dijeron que lo habían hecho.

Ayer me llegó el libro de Abellán sobre la Filosofía española en el destierro. No he tenido tiempo más que de darle una ojeada. No parece que esté nada mal. Lo que no sé es si alguien <se da cuenta> de que es uno de los libros más dramáticos que puedan leerse hoy día que tanto abundan tanto escarbar en la angustia - recuerdo y refiero siempre que puedo su "à l'angoisse par la joie" en el Restaurante de la R. de l'Ancienne Comédie" hace tantos años - tanto pasar revista al vacío, al vacío sin configuración, mientras las tragedias reales pasen desapercibidas. Mire, pero ya. Usted lo habrá mirado cómo los que nos siguen van a estudiar filosofía a... donde sea para ir a enseñarla a... donde sea. Como España es "un lugar", quizás aquel de la Mancha de cuyo nombre no vale la pena apenas acordarse. Una patria menos que hay en el mundo. Y como no puedo creer ni tomar por bueno que el mundo sea un simple lugar, un espacio homogéneo, indiferente, intercambiable, no sólo desacralizado sino descalificado, como no creo que las raíces sean innecesarias, ni el

tronco, me aflige. Claro que me aflige casi todo lo que le sucede. Y por ello quizás mi silencio. Analizar la crisis, hace tiempo que lo dejé. Atravesarla, eso sí ; atravesar el desierto. La Profecía falta. El último profeta ya sabe Ud. cual ha sido, además de, claro está, Nietzsche. Y más cuando ya unos y otras existen. Bien es verdad que en parte han creado y han hecho el desierto justamente, según la ley de la inversión que parece regir los humanos asuntos desde... prefiero no precisarlo. Aunque sí, voy a decirlo puesto que estoy hablando con Ud. : desde que la Inquisición sustituyó a la Profecía que había de seguir revelándose y revelando la humana historia.

Se me está imponiendo un libro, por llamarlo de algún modo : "Historia y revelación". No ; no tocaré al Concilio, en lo que no hay mérito ni demérito ya que allí el asunto quedó intacto en su centro, alterado en sus manifestaciones. Mas no voy por ahí. Quisiera, pues que me es necesario no tener presente la "forma" a la que he tanto sacrificado. La "forma" que depende de mí he de entregarla. He leído últimamente del Antiguo Testamento - me habían atribuido estar influida por esa lectura ni siquiera se había verificado. También acerca de nuestros otros hermanos, los de la noche del Islam . Me gustaría hablar con Ud. especialmente acerca de la palabra, del lenguaje. La palabra, ¿ no se opone o penetra en la Muerte ? Tengo que terminar. Saludos a Renée muy cariñosos. Sally me describió un vestido que le sentaba muy bien y me habló de ello con entusiasmo. ¿ Y el heredero ? Ferrater : téngame siempre por su amiga, aunque me caiga que es sólo aparente y motivado. Sigo hablando con las personas en mi inacabable meditación del desierto.

Cordialmente

Maria

Roma, 8 de febrero de 1968

Como le escribo en la porta
sin mi carnet no sé si la dirección está buena.

Puede escribirme en Roma.
Araceli se queda aquí.

Mi buen amigo Ferrater Mora :

No interprete mal mi silencio. He pasado en coma casi todo este tiempo. Fatiga, el calor y el frío aquí e esta ciudad del Sur, es una catástrofe. Espero poder irme dentro de unos días a Suiza – donde el frío es esencia y no contingencia – a casa de un primo mío y allí descansar escribiendo. No he podido siquiera dar cuenta de lo que voy a mandar a la Revista de Occidente, resucitada, – aleluya, aleluya, aleluya – aunque he escrito más que de la cuenta.

Pues que todo se me [mot illisible], se me [mot illisible], se me descompone.

La revista "n" lo que salga, sabe. "El ser y la muerte". Mas la quiero hacer y la haré. Y si me expone con cautela, no debe de extrañarle a Ud., ni tomarla como una vacilación de la [mot illisible] viva como una expresión de una "forma mentis" y de la implacable presencia de las implacables circunstancias. Pero sé que lo haré, espero. (Ve como no pueda librarme de la cautela? (No podré librarme de la Filosofía? Pues que sólo entonces la haré de más o menos bien, sé ahora. Saludos a Renée. Para usted, mi [mot illisible].

María

La Pièce. 12 agosto de 1968.

Crozet-Ain.

Queridos amigos Ferrater y Renée :

Con mucho retraso y por etapas he sabido la triste noticia, y sólo hace una hora por Alquilino Duque la dirección del hospital. Los días de nuestra amistad en La Habana se viven en mí quizá por la [mot illisible] compañía que entonces nos hicimos y que ahora quisiera de veras ofrecerles. Ya que sólo compañía puede darse – y es siempre recíproca – en ciertos casos de la vida. Si no en todas. – Acerca del destino tan tajante y evidente no me permitiré decir una palabra. Mas les envío un abrazo con toda mi amistad permanente, viva. – Espero que alguna vez nos volvamos a ver, a acompañar sea por el tiempo que sea. Araceli se une a lo que digo.

María

Gracias por haber hecho que me envíen – imagino – El ser y el sentido en cuya lectura voy a adentrarme

Annexe 2

LETTRE INEDITE DE JOSE BERGAMIN
A MARIA ZAMBRANO

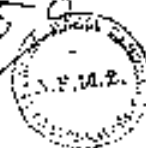
FRONTERAS
INFERNALES
DE LA POESIA

*Siempre muy
fuerza de la poesía
(por práctica y
fuerza).
con mucho cariño*



TAURUS
Calle de Valle Sanchi, 4
MADRID

Madrid, Set. 1950



Londres, 27

Mi querida amiga María : no te escribí antes - entre otras cosas - por no tener, o haber perdido, tu dirección de ahora, desde que volvisteis a Roma. No entiendo bien lo que me dices de las citas, las demasiadas citas "contemporáneas" de mis "Fronteras". Supongo que el libro en total te habrá gustado poco. A mí nada. Es un libro "muy ensayista" ; porque ni enteramente escrito ni hablado. Salió así porque fueron escritos sus capítulos para ser leídos en conferencias. Y luego tuve pereza de rehacerlos para el libro, escribiéndolos mejor. Creo que lo fundamental mío está dicho muy claro (así lo era entonces, 1951, cuando se escribió) : "O el Infierno, o la Cruz". Dilemática afirmación - mía - relativamente nietzschiana (nobleza católica obliga). Claro que prefieres Séneca y Nietzsche : el libro es esa trayectoria (del cordobés al alemán ; o al contrario) ; y su partida y arribada se acentúan mejor. Pero no es libro que me guste ya ni como testimonio. Y doloroso, amargo, sí creo que lo es. ¿ Hasta poder dejar de serlo ? ; Eso quisiera yo ! Y para mí así ha sido. De todos modos queda -al menos para mí- su afirmación de la "naturaleza y figuración fronteriza de la poesía"; lo que considero esencial o sustancial en él. Lo que, con mi MEDEA, componía una trilogía de pensamiento que cierra y aclara mi inédito BELTENEBROS. Aquí tendrás, fragmentado, el posible ensayo que me pides. Lo malo es que solamente tengo su borrador y ahora apenas tiempo para ponerlo en claro. Veremos. Ya te diré. Entre tanto, te señalo, de ensayos publicados, los del DISPARADERO (en sus tres volúmenes) o de EL PASAJERO o de EL POZO DE LA ANGUSTIA o de LA CORTEZA DE LA LETRA o del que ahora parece en "Taurus" también (y que prefiero a las FRONTERAS) : LÁZARO, DON JUAN Y SEGISMUNDO ; o, tal vez, el de la trayectoria mítica de Don Juan. LO QUE VA DEL HOMBRE AL HOMBRE, que tu debes tener en separata de la "Revista de Humanidades" de Montevideo. En fin, tu elegirás entre todos ellos. Y me lo dices en cuanto decidas. Pero háblame también de ti. Cuéntame, cuéntame. Y de Ramón. Explicame lo de su Exposición aquí para Marzo. ¿ Vendrá él ? ; Ojalá vendrá ! Creo que se alegraría, como yo, de resucitar. Temo herirte con esa alegría mía de resucitado aquí : por su afirmación espiritual viva ; afirmación, de todos modos, trágica. Aunque ya "la sangre de Cristo grite en mi corazón más alto que la sangre de Abel", no me atrevo a sentirme "elegido", "español elegido". Esto jamás. Soy como cualquier otro español (bárbaro, extraña hasta para sí mismo). Y quisiera dejar de serlo para los demás, confesando mi propia extrañeza. Ya recordarás el : "que en la guerra que peleo - siendo mi ser contra sí - pues yo mismo me guerreo - defiéndeme Dios de mí!" - ¿ Te acuerdas que Azorín le colgó este último verso a nuestro Lope de "Cruz y Raya" en su "aguja de navegar "Lopista" que Azaña se empeñó en decir que era "cosa mía" ? Junto al "yo me sucedo a mí mismo" del rejuvenecido Belardo, el del tronco viejo y renuevo verde que aquí y ahora también siento yo, al pasar y pasear por el solar lopista - y cervantino y quevedesco... (casa que fue de "tobicojo" ; solar y casa actual de aquella en que organizó y murió Cervantes; convento de las Trinitarias, donde fue enterrado en muerte Cervantes y en vida la hija de Lope...). Todo esto lo recorre día a día, saliendo muchas veces del Prado, comprobando que este aire, esta luz madrileños, que hicieron posible a Cervantes, a Lope, a Quevedo, a Calderón... - como a Larra y Galdós - que hicieron posible a Velázquez y Goya, sigue siendo lo mismo y por serlo vivo, mejor que sus propios testimonios para quien todavía la puede sentir de este modo, y ver y respirar. He vuelto cervantino y velazqueño sobre todo. He tenido que volver a leer su letra o en su figuración fantasmal a estos dos: los mejores. Tardé mucho en poder mirar a Goya sin rencor, sin resentimiento. Y apenas si puedo leer todavía a Quevedo. Pero a los otros dos... "Madrid, con su

buen aire, todo es viento” – que escribió Hurtado de Mendoza en este estupendo verso que tanto he citado-. Y añado ahora : “Madrid, con su buen aire, todo es Velázquez ; con su viento, con su mal viento, todo es Goya. O todo es el buen aire cervantino y el mal viento o malos vientos quevedescos. Que de todo hubo, tan distinto (¡ y tan claro !). Y está claro que sigue y no sigue igual. Pero “no parece que fue ayer” nada. Ni aún Galdós, que sigue presente. Y el suicida Larra, escondido en un bosquecillo cerca de tus barrios (calle de la Almudena abajo, arriba Rebenque y Nobleta – ahora en la plazuela de [P]amales, la tumba fantasmal de Velázquez : su nombre y fecha sólo. Entre el Madrid filipino y el borbónico, frente al Palacio de Oriente (ahora se dice Real) y el horizonte velazqueño, apoyado en la torretila mudéjar de San Nicolás. ¿ Te acuerdas ? Cruzando por Mayor y Sacramento, llegas a tus placitas queridas (¿ la tuya era la de Barajas la otra ?) Todo ese Madrid es ya Museo. Y admirablemente conservado. De noche más limpio (luz blanca, tamizada, imitando gas), misterioso y silencioso que nunca. Como el Retiro. Como el “salón” del Prado... y tantas, tantas cosas más...

Madrid de mis pojos
¡ qué bien pareces !
que te vas achicando
cuando más creces.

Perdóname esta seguidilla de mi incomparable Zapaquilda lopesco. Ahora la “gente gatuna” no se ve tanto como antes en Madrid, pero sigue habiéndola. Sólo que es más escondida y tapada. Vestida de otro modo. Con otro aire, aunque siempre velazqueño o goyesco. No solamente madrileñizando. Anduve por Castilla y Andalucía. Descubrí Málaga (creo que te escribí o quiero escribirte desde allí, desde el Limonar junto a la casa y jardín que fueron de mis padres.) Volví a descubrir Granada y Córdoba. Por vez primera vi Jaén y sus campos montañosos. Y Antequera, el pueblo de mi madre, con su vega y su gracia seria, única. Anduve caminos andaluces y de Castilla en pleno mes de agosto. Lo que nunca había hecho. Comprende mi sorpresa y maravilla. No hay sueño que haya dado a mi vida tanta maravillosa realidad. Te he recordado siempre. Aquí y allí. En calles de Málaga y de Córdoba. En jardines de Granada ; en toda Andalucía. Como aquí, siempre en estos “sitios señalados” en estos “acostumbrados” rincones nuestros. “Cada vez que paso y miro – los sitios acostumbrados – me arrodillo y los venero como si fueron sagrados”. Así dice la copla y así es. Publiqué aquí “Coplas” y “Duendecitos”. Han gustado mucho, creo. Voy a hacer un libro con ellos de “arte menor” ; rimas, coplas y duendecitos. También preparo, creo que ya te dije, dos libros grandes: uno para “Aguilar” S.A sobre el “Género chico” con ilustraciones gráficas de la época y colaboración de comentario musical de Gustavo Pittaluga, gran compañero mío ahora y aquí. Otro – ¿sobre España? – para las publicaciones que patrocina el Banco Urquijo (traduce: mis amigos de “Cruz y Raya” que se portan admirablemente bien conmigo desde que llegué). Somos, los de entonces, aquí y ahora, mucho más amigos... Todos, o casi todos. Y hasta los que fueron, más o menos accidentalmente, enemigos. Fui cariñosamente recibido por un grupo católico que me acogió desde el principio si con cierta inquietud y curiosidad, con amistad y adhesión insospechada y cordialísima. Por ellos y con ellos, asistí, hace poco, a

un coloqui (sorprendente, increíble, a mi parecer todavía, por su libertad de pensar y de expresar los temas) en el Gran Seminario de las Compañías en Alcalá. De esto tendría que hablarte más despacio. Pero no me ha dado una gran alegría y esperanza. En fin que si tu pudieras – y quisieras – venir... No insisto en ello. Y sé comprender y sentir tus justos motivos. Y lo siento, por mí, por no dialogar aquí contigo. Porque nosotros sí aprendimos a dialogar, creo... Los demás españoles... ¡ Sábelo Dios ! Y sí lo sabe, lo dirá. Nos lo dirá. Tal vez pronto. Mucho lo temo.

Para este nuevo año te deseo paz y mejoría en todo – y a tu hermana contigo. – Escíbeme. No olvides que constantemente (y no es por decírtelo cariñosamente) te recuerdo muchísimo, y abrazo.

Pepe

Annexe 3

LETTRE DE JOSE BERGAMIN
A JUAN DAVID GARCIA BACCA
(ET POEME DEDICACE)

Madrid. I. 1959.
(Para David García Bacca),

¡Querido David amado: con qué
de amor estas letras. Me estás en
Paris belavie nuestra se lieite-
ción de otro nuevo que por
mi me he podido entrar me-
jor, aquí, en Madrid, en donde
me encuentro como resucitado.
Un minuto de espera vale por
meses de veinte años. Pasa de ella.
En el sentido más profundo de ser
(yoreni) no estar aquí es perder
el tiempo. ¡Cuánto tiempo he
perdido, que ahora recupero en un
instante! Un instante eterno
por todos "momentos históricos".
(Tú, lógico diabólico, comprenderás)
Bueno. Me sigue interesando - por motivos
sentimentales (y económicos) ^{¡muy!} poder ir por ahí. ¡Vivir!

¡Felicidades! ¡Estrabón Dyer

(Levántate más temprano que nunca. En el
mejor sentido posible.)

Carne Pared
en Diabolo
Familiación
auténtico é tío
P.H.

ECCE ESPAÑA.

Soneto.

Tierra de santos y de cantos;
de santeros y de copleros;
de bailaoras y toreros;
de maravillas y de espantos.

Y de tantos y tantos y tantos
místicos y pícaros y logreros
y caballeros milagrerros,
si malas capas, peores mantos.

Gente que baila siempre al son
que le tocan para su danza:
danza que sale de la panza

para hacer de tripas corazón;
que con razón o sin razón
lleva todo a punta de lanza.

Index

- Abellán, José Luis, 25, 33, 36, 39, 49,
50, 51, 52, 53, 54, 58, 69, 70, 71, 77,
78, 80, 81, 85, 101, 111, 185, 204,
205, 206, 207, 237, 238, 248, 282,
283, 284, 286, 287, 289, 353, 423,
481
- Adorno, Theodor, 42, 46, 47, 48, 54, 55,
67, 86, 246, 247, 248, 249, 281, 418,
431
- Agamben, Giorgio, 44
- Améry, Jean, 246, 247, 248, 249
- Andújar, Manuel, 92
- Aranguren, José Luis, 68
- Arendt, Hannah, 15, 42, 55, 68, 93, 194,
246, 247, 248, 249
- Aristote, 36, 106, 115, 120, 132, 134,
195, 196, 199, 228, 253, 274, 277,
383, 400, 416
- Aub, Max, 92
- Aubenque, 63, 64
- Aubenque, Pierre, 63
- Ayala, Francisco, 86, 92, 294, 314
- Balibrea, Mari Paz, 31, 33, 38, 242
- Baudelaire, Charles, 102, 155, 171, 325,
338, 377
- Belaval, Yvon, 75, 212
- Benjamin, Walter, 42, 47, 67, 115
- Beorlegui, Carlos, 25, 30, 37, 51, 53,
70, 71, 78, 81, 82, 83, 111, 112, 113,
114, 116, 117, 134, 235, 241, 244,
289, 291, 292, 293, 421, 424
- Bergamín, José, 14, 15, 22, 25, 26, 27,
30, 31, 33, 35, 37, 41, 42, 43, 44, 47,
52, 53, 59, 62, 63, 69, 70, 71, 77, 78,
83, 87, 97, 99, 102, 114, 115, 120,
134, 136, 137, 138, 139, 140, 141,
142, 144, 148, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 160, 162,
163, 164, 165, 166, 167, 168, 169,
170, 171, 172, 173, 174, 175, 176,
177, 178, 179, 180, 181, 182, 183,
184, 185, 186, 191, 193, 195, 198,
199, 200, 201, 202, 209, 213, 214,
216, 219, 220, 221, 223, 230, 233,
236, 238, 239, 240, 241, 249, 265,
279, 289, 290, 291, 292, 293, 294,
295, 296, 297, 298, 299, 300, 301,
302, 303, 304, 305, 306, 307, 308,
309, 310, 311, 322, 323, 324, 329,
331, 333, 339, 340, 346, 354, 359,
368, 369, 371, 375, 376, 377, 378,
379, 381, 382, 400, 403, 404, 407,

- 408, 413, 414, 417, 418, 420, 421, 422, 423, 426, 427, 428, 430, 431, 433, 434, 435, 436, 467, 475, 476, 485, 489
- Bergson, Henri, 49, 55, 56, 112, 242, 253, 429, 444
- Besteiro, Julián, 70, 99
- Blanco, Rogelio, 204, 239, 364
- Bloch, Ernst, 42, 74, 281
- Blumenberg, Hans, 196
- Brito, Emilio, 145
- Caillois, Roger, 142, 147, 148
- Campos, Marco Antonio, 83
- Cardiel Reyes, Raúl, 49
- Carner, José, 291
- Casanovas, Domingo, 83
- Caso, Antonio, 84, 88, 251
- Caudet, Francisco, 46, 60, 70, 94, 95, 186, 283, 286
- Cercle de Vienne, 46, 54, 237, 242, 318
- Cerezo, Pedro, 26, 148, 152, 315, 326, 327, 428
- Cernuda, Luis, 35, 101, 202, 351, 450, 453
- Chacel, Rosa, 86
- Cicéron, Marcus Tullius Cicero dit, 156, 253
- Cioran, Emile, 44, 246, 352, 354, 391, 405, 407, 467
- Collins, Randall, 237, 238, 239, 364, 420
- Corbin, Henry, 204, 326
- Cosío Villegas, Daniel, 87
- Crépon, Marc, 18, 54, 55, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 258, 259, 260, 265, 272
- de Llera, Luis, 51, 52, 79, 84, 87, 155, 183, 280, 364
- Delacampagne, Christian, 34, 44
- Delacroix, Eugène, 102
- Delbos, Victor, 35
- Deleule, Didier, 32
- Dennis, Nigel, 53, 78, 137, 138, 152, 153, 156, 157, 160, 162, 167, 171, 176, 177, 178, 185, 186, 193, 198, 201, 202, 236, 240, 298, 299, 309, 313, 425, 436
- Derrida, Jacques, 196
- Descartes, René, 44, 65, 66, 126, 153, 320, 394
- Dib, Mohammed, 208
- Dufresnois, Huguette et Miquel, Christian, 64, 65, 66, 207
- Einstein, Albert, 132, 135, 147, 407
- Eliade, Mircea, 145
- Faber, Sebastiaan, 33, 38, 46, 69, 70, 71, 72, 73, 80, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 121, 185, 266

Falla, Manuel de, 154, 172

Feliu, Salvador, 29, 103

Fernández de la Vega, Celestino, 312, 313

Fernández Gómez, Lorenzo, 240, 241

Fernández Martorell, Concha, 60

Ferrater Mora, José, 16, 33, 35, 36, 41, 42, 52, 64, 69, 71, 74, 76, 77, 191, 194, 237, 241, 248, 256, 257, 258, 289, 297, 298, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 320, 322, 323, 324, 329, 330, 333, 344, 345, 346, 347, 348, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 368, 369, 419, 421, 427, 430, 439, 445, 451, 459, 461, 465, 469, 471, 473, 474, 477, 480, 481, 483

Férriz Roure, Teresa, 283

Fouilloux, Etienne, 210, 211

France, Anatole, 227

Franco, Francisco, 17, 18, 35, 37, 38, 68, 75, 84, 162, 193, 201, 202, 249, 324, 325

Gallego, André, 41

Gallegos Rocafull, José Manuel, 42, 83

Gaos, José, 29, 35, 36, 40, 46, 48, 50, 52, 57, 60, 63, 67, 69, 70, 71, 73, 75, 76, 77, 79, 81, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 98, 101, 102, 108, 109, 172, 205, 219, 220, 241, 251, 253, 260, 275, 408, 432, 436

García Bacca, Juan David, 97, 111, 113

García Bacca, Juan David, 14, 15, 16, 25, 26, 27, 30, 32, 35, 36, 37, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 50, 51, 53, 54, 56, 57, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 69, 70, 71, 73, 82, 83, 85, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 149, 153, 154, 156, 158, 164, 165, 172, 173, 175, 181, 184, 186, 191, 194, 195, 196, 197, 209, 213, 214, 216, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 281, 285, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 297, 307, 308, 312, 313, 314, 319, 322, 323, 324, 329, 333, 345, 346, 361, 377, 378, 387, 389, 403, 407, 408, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421,

422, 424, 425, 428, 429, 430, 431,
 432, 434, 489
 Garrido, Manuel, 50, 51, 83, 296, 297
 Gauss, Günter, 55
 Gil-Albert, Juan, 92
 Goethe, Johann Wolfgang von, 174,
 227, 361, 451
 Gómez Blesa, Mercedes, 205, 397, 437
 Gontier, Thierry, 56, 422
 Gracia, Jordi, 37, 38, 52, 314
 Granell, Manuel, 83
 Gros, Frédéric, 57, 197, 201, 288
 Gugelot, Frédéric, 211
 Guillén, Jorge, 35
 Guittard, Charles, 288
 Gurméndez, Carlos, 186, 220, 291, 346
 Gutiérrez Terol, Cosme, 103, 104, 105,
 106, 107, 108, 109
 Guy, Alain, 33, 35, 39, 40, 195
 Hadot, Pierre, 43, 280, 318, 325
 Hegel, Georg Wilhem Friedrich, 49,
 132, 151, 152, 245, 285, 296, 297,
 314, 397, 404, 405
 Hereda Soriano, Antonio, 33
 Hitler, Adolf, 262
 Holl, Hans-Günter, 46, 48
 Holzapfel, Cristobal, 142, 143, 144,
 145, 146, 147, 148, 149, 255, 297
 Imaz, Eugenio, 172
 Izuzquiza, Ignacio, 43, 112, 114, 116,
 117, 235, 242, 243, 252, 256, 264,
 278
 Jiménez García, Antonio, 33, 40, 41,
 278, 427
 Jiménez Moreno, Luis, 33, 35, 39
 Kant, Immanuel, 32, 103, 108, 116,
 125, 126, 127, 253, 255, 269, 320,
 327, 411
 Ker, James, 334, 340, 342, 343
 Kluback, William, 50
 Kourin, Zdenek, 41
 Kracauer, Siegfried, 68
 Kristeva, Julia, 177, 178
 Laffranque, Marie, 41, 345, 390, 420
 Laín Entralgo, Pedro, 35, 212
 Larrea, Juan, 14, 280, 282, 284, 285,
 286, 287, 288, 289, 290, 291
 Leibniz, Gottfried, 127, 129, 142, 143,
 147, 148, 164, 245, 258
 Leiris, Michel, 214
 Lida, Clara E., 52, 87
 López Castro, Armando, 76
 López Pinciano, Alonso, 227, 228
 López, Amadeo, 60
 Löwy, Michaël, 42, 47, 72, 73, 74, 76,
 100
 Machado, Antonio, 30, 44, 54, 62, 65,
 105, 111, 134, 163, 167, 168, 187,
 188, 213, 214, 221, 241, 273, 274,

- 275, 276, 277, 293, 294, 295, 296,
297, 344, 345, 381, 408, 420, 423,
429, 431
- Madelain, Jacques, 42, 59, 193, 203,
204, 207, 208, 325
- Mallarmé, Stéphane, 131, 132, 155,
158, 160, 253, 429
- Marcel, Gabriel, 185, 210, 211, 212,
214, 215, 216, 217, 218, 352, 365,
433, 455, 459
- Mario Sznajder et Luis Roniger, 15, 16,
17, 18, 19, 20, 21, 23, 205, 237
- Maritain, Jacques, 27, 153, 154, 155,
156, 157, 158, 159, 160, 162, 164,
172, 178, 179, 180, 181, 182, 183,
184, 211, 214, 233, 435
- Maritain, Raïssa, 154
- Marx, Karm, 30, 54, 71, 74, 105, 115,
188, 216, 404, 408, 429, 432
- Medina Echavarría, José, 289
- Menéndez Pelayo, Marcelino, 75, 333,
400, 402
- Merleau-Ponty, Maurice, 55, 413, 467
- Meunier, Philippe, 279
- Miró Quesada, Francisco, 81
- Monclús, Antonio, 58, 81, 85, 101
- Montaigne, Michel de, 259, 403
- Moreno Villa, José, 86
- Mounier, Emmanuel, 160, 211
- Muguerza, Javier, 244
- Mussolini, Benito, 262
- Navaud, Guillaume, 195, 196, 197, 342,
343, 372
- Nicol, Eduardo, 31, 42, 50, 51, 76, 83
- Nietzsche, Friedrich, 57, 58, 149, 150,
151, 153, 171, 172, 197, 198, 199,
200, 222, 297, 298, 299, 304, 307,
310, 311, 314, 329, 338, 340, 350,
353, 375, 376, 433, 440, 477, 478,
480, 482, 486
- Nizan, Paul, 55
- Ortega y Gasset, 55, 58, 88, 116, 188,
194, 205, 220, 224, 238, 320, 321,
369, 371, 391, 400, 418, 419, 420,
424, 429
- Palacios Garoz, Miguel Angel, 37, 70,
114
- Parménide, 132, 135, 338, 370, 386
- Platon, 44, 48, 66, 135, 151, 195, 253,
274, 277, 307, 383, 402, 415, 433,
434
- Plotin, 57, 341, 350, 377, 435
- Plutarque, 93
- Politzer, Georges, 55
- Porras Rengel, 312, 313
- Prados, Emilio, 35, 328, 341, 369, 370,
371, 386, 387, 388, 389, 390, 393,
425, 426, 431, 435, 436
- Quiñones, Javier, 92
- Ramos, Samuel, 81, 82, 263

Renéville, Roland de, 182

Reyes, Alfonso, 78, 87, 195, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 227, 228, 229, 232, 234, 251, 255, 289, 292, 294, 295, 378, 387, 430

Sénèque, 23, 57, 93, 149, 287, 288, 294, 297, 298, 301, 319, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 355, 362, 370, 375, 382, 392, 397

Serra Hunter, Jaume, 50, 213

Sevilla, Sergio, 63, 103

Silva Herzog, Jesus, 289

Smith, Paul J., 197

Socrate, 57, 122, 126, 195, 212, 237, 341, 389, 405

Stadler, Friedrich, 46

Tellez, Jean, 22, 26, 30, 43, 47, 48, 59, 61, 63, 383, 386

Thomas d'Aquin, 112, 179

Tosel, André, 197, 219, 235

Traverso, Enzo, 25, 38, 76, 79, 86, 237

Tucker, George Hugo, 197, 204, 207, 209, 210, 285

Unamuno, Miguel de, 49, 56, 153, 170, 172, 186, 187, 188, 194, 197, 217, 218, 295, 296, 313, 319, 330, 333, 346, 350, 353, 369, 370, 371, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 400, 402, 419, 427, 429, 432, 437, 439, 440, 478, 480

Valdès, Margarita M., 51, 83

Vieillard-Baron, Jean-Louis, 29, 30, 31, 420

Vossler, Karl, 306, 333

Wagner de la Reyna, Alberto, 271, 272

Weischedel, Wilhem, 144, 145, 255

Wing, Helen, 150, 153, 156, 160, 163, 164, 165, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 181

Wolff, Francis, 141, 297, 298

Worms, Francis, 44, 45, 55, 432

Xirau, Joaquim, 42, 50, 83, 289, 294, 295

Yamuni Tabush, Vera, 85

Zambrano, Maria, 13, 14, 18, 19, 21, 23, 25, 26, 30, 31, 33, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 44, 47, 52, 53, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 66, 69, 70, 71, 73, 74, 76, 77, 85, 86, 87, 101, 102, 114, 115, 116, 117, 120, 121, 137, 138, 151, 153, 162, 171, 172, 175, 182, 183, 184, 186, 191, 194, 195, 198, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 215, 216, 217, 218, 219, 235, 236, 237, 238, 239, 241, 248, 249, 260, 279, 281, 286, 289, 307, 315, 319, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333,

334, 335, 336, 337, 338, 339, 340,
341, 342, 343, 344, 345, 346, 347,
348, 350, 351, 352, 353, 354, 355,
356, 357, 358, 359, 360, 361, 362,
363, 364, 365, 367, 368, 369, 370,
371, 372, 373, 374, 375, 377, 380,
381, 382, 383, 384, 385, 386, 387,
388, 389, 390, 391, 392, 393, 394,
395, 396, 397, 398, 399, 400, 401,
402, 403, 404, 405, 408, 411, 417,

418, 420, 421, 422, 423, 424, 425,
427, 428, 431, 432, 433, 434, 435,
436, 439, 440, 470, 472, 479, 485

Zarka, Yves-Charles, 26, 29, 30, 31, 32,
44, 48, 49, 56, 63, 64, 80, 100, 411,
422

Zea, Leopoldo, 84, 85

Zubiri, Xavier, 68, 70, 155, 194, 393,
420, 470

Abstract

ABSTRACT	499
INTRODUCTION	501
PART I SPANISH REPUBLICAN PHILOSOPHY IN EXILE. A PHANTOM PHILOSOPHY ?...	503
<i>CHAPTER 1 Towards a philosophical historiography of Spanish republican exile</i>	503
<i>CHAPTER 2 1939, a « philosophical moment » for Spanish Republican intellectuals in exile</i>	509
<i>CHAPTER 3 From symbolic logic to poetic “logos”</i>	515
PART 2 « PILGRIM SPAIN », LANDSCAPE OF DESIRE OF SPANISH REPUBLICAN PHILOSOPHERS IN EXILE	523
<i>CHAPTER 1 Philosophy of exile and « peregrination ». Spanish Republican philosophers and the literary motive of « Homo viator</i>	523
<i>CHAPTER 2 1939-1965 Voices of « España peregrina »</i>	531
PART 3 POETIC REASON, AN INVENTION OF SPANISH REPUBLICAN EXILE.....	535
<i>CHAPTER 1 Séneca and exile. On « mediating reason »</i>	535
<i>CHAPTER 2 Spagna. Pensiero, poesia e una citta. María Zambrano's forgotten italian book</i>	539
CONCLUSION.....	541

INTRODUCTION

Ceux qui sont capables d'inventer sont rares. Ceux qui n'inventent point sont en plus grand nombre, et par conséquent les plus forts.

Blaise PASCAL

Spanish philosophy has received no academic acknowledgement to date. Spanish philosophers in exile are doubly condemned: on the one hand they belonged to a supposedly “non-philosophical” people, on the other they were the victims of institutionalised exclusion. Exile reveals the problem of reception in philosophy.

I claim on the contrary that Spanish philosophy in exile exists. My argument is based on textual analysis. I consider exile to be a catalyst for their works in the sense that it drives them away from academic philosophy towards a more subjective way of philosophising. Subjectivity is paired with a sense of the religious and transcendental. At the same time, Spanish Republican philosophers in exile tend to long for their homeland: Spain, through the notion of « Pilgrim Spain » (« España Peregrina ») is a constant vision or, as Enzo Traverso would say, a « landscape of desire ».

Specialists tend to be consensual on the depoliticization of Spanish Republican intellectuals in exile. In *The politics of exile in Latin America*, Mario Sznajder and Luis Roniger observe that exile is political by definition. In the Introduction to my dissertation, I particularly focus on what the authors describe as the « exilic condition ». Indeed, Sznajder and Roniger reflect that the Spanish language itself discloses the ontological dimension of exile: « Octavio Armand’s “*ser es no estar*” playfully moves between the dual meaning of the word in Spanish [...] » (Sznajder and Roniger, 2009, 11). These initial observations allow me to draw a sustained parallel with María Zambrano’s *Los bienaventurados*. In 1977 Spain endeavoured to recover the cultural production of the Second Republic and of Republican exile. The works of major figures were promoted. Very little was done however to disseminate the Republican philosophers’ works, considered obsolete no doubt and « irrelevant » to the political upheavals of democratic transition.

Part I

SPANISH REPUBLICAN PHILOSOPHY IN EXILE. A PHANTOM PHILOSOPHY ?

CHAPTER I

Towards a philosophical historiography of Spanish Republican exile

In Chapter 1, I stress the importance of adopting what Yves Charles Zarka's team define as « philosophical historiography ». Philosophical historiography stresses the importance of taking into account the historical context in which philosophical texts are produced. A philosopher's interpretation of another philosopher's text is by definition subjective : Jean-Louis Vieillard-Baron, for instance, reminds us that we – men and women of the 21st century – belong to the “hermeneutical age of reason”. Moreover, philosophical historiography acknowledges the specificities of philosophical writing : philosophers seldom write for a specific readership. This initial statement highlights the problem exile poses to the reception of philosophical texts : what really matters is whether future philosophers will exploit or ignore them. In the case of exiles, traditional channels of dissemination are disrupted or broken. In parallel, the problem of reception in philosophy highlights the creative nature of reading, which recreates the meaning of a text, regardless of the distance between author and reader.

A. Acknowledging Spanish Republican philosophy in exile

This section focuses on the reception (or lack of reception) of Spanish Republican philosophy in exile. I argue that most historians of philosophy tend to ignore Spanish philosophy. For instance, after highlighting the intolerance of Franco's dictatorship, Christian Delacampagne argues that the « singularity » – if not the isolation – of Spanish thinkers is due to the « baroque » traits of their respective works.

Spanish Republican philosophy in exile was produced by the generation of intellectuals born in the 1900s. Spanish philosophy was only institutionalised at the

beginning of the twentieth century only. Spain caught up with other European countries, especially Germany. The Schools of Madrid and Barcelona were created. Politics of cultural and intellectual renovation were first bestowed at a national level upon the generation of philosophers I am studying. At the outbreak of the Spanish Civil War, they had become professionals of international recognition. Exile was a drain of the country's best minds.

When Franco died in 1975, the surviving Republican intellectuals were allowed to return – José Bergamín, Juan David García Bacca and María Zambrano amongst them. Jordi Gracia however is extremely critical of the attempt made to « save » the works of Republican exiles, arguing that they had been treated like an endangered species : « despite the efforts of many, [the exiles] blended neither with the sensitivity nor the taste nor the main interests of a society strange to the moral and sentimental recreation of the exiles' world » (Jordi Gracia, 2010, 16). Enzo Traverso on the contrary salutes the shrewdness of Jewish German philosophers in exile : « in the immediate interwar, exile creates the condition of this other way of looking at things which is particularly perceptive » (Enzo Traverso, 2004, 11). Today's rising generation of Spanish academics focuses on studying the « filters of recuperation » during the democratic transition.

Beyond the Spanish borders, Alain Guy, the leader of philosophical Hispanism in France, contributed over three decades to disseminating Spanish philosophy to non-native readers. French philosophical hispanism became less significant by the time of Guy's death in the 1990s. Alain Guy influenced in particular José Luis Abellán in the late 1960s. His pioneering work on « Spanish philosophy in Latin America » even won him the esteem of even María Zambrano – as it is borne out in her correspondence with Ferrater Mora.

1939 can be defined in the history of Spanish philosophy (and in world philosophy in general) as a « philosophical moment ». Frédéric Worms defines such moments as those revealing « the deepest overlaps beyond circumstances and plurality of works » (Frédéric Worms, 2004, 8). Worms grants philosophers the capacity to be as original and insightful as scientists, artists and politicians. Exile is a key notion in the

understanding of the dynamics of reception at work in the particular case of Spanish Republican exiles. It opens a perspective in which authority is critically perceived : for academic philosophers such as García Bacca, philosophy is no longer seen as a mere discipline ; it embraces alternative means of expression and values subjectivity over objectivity in search of meaning.

In *L'usage du tamis en philosophie* (2010, 37-38), Jean Tellez metaphorically represents the authentic philosopher as a prospector. Each text is scrutinised in the hope of uncovering a rare nugget in a gold mine. In other words, what really matters is finding not only « forbidden thoughts » (« pensées interdites » – prerogatives of great philosophers) but also « pick up thoughts » (« pensées à ramasser » *i.e.* thoughts generating the secondary thoughts of any great philosophy). The most precious kind of thinking is the one most akin to a gift, « as if the philosopher's writing were no more than the hand giving it » (Jean Tellez, 2010, 14). I have no doubt that José Bergamín, Juan David García Bacca and María Zambrano, all three tireless readers, would have embraced such a conception of philosophy. In the words of Hans Günter Holl, « the ideal reader would be at times rigorous and unprejudiced, endeavouring to fight against reactions of rejection, anger and aggressiveness » (Hans Günter Holl, *in* Theodor Adorno, 2003, 505). Instead of defining philosophy as a discourse on philosophy, philosophical historiography renews with a direct – some would say, naive – approach to philosophising.

B. Beyond academia : the dispersed thinking of Spanish republican exile

José Luis Abellán is the leading historian of Spanish philosophy in exile. Whereas contemporary philosophy is technically less formally determined, it is nevertheless the main justification used to deny existence to Spanish philosophy : « the scientist's aspiration to entirely absorb reality is precisely what the past century has undermined, essentially characterised by un-totalization and disconnectedness and by criticising the notions of objectivity and truth (as understood by the Enlightenment philosophers) » (*in* Élodie Cassan, 2010, 11).

As a result of converging elements, Peninsular philosophy culminated at the break of the Civil War :

- First, the promotion of modernity through Krausism, the *Institución de Libre Enseñanza* and the relentless activity of intellectual figures from the older generation, Unamuno amongst others (José Luis Abellán, 1998, 13). At the beginning of the last century, Spain was receptive to foreign works whilst preserving what most characterised Spanish thought : a rebellious attitude towards conventions and academicism.
- The second element is the importance of José Ortega y Gasset in founding the School of Madrid and training brilliant young disciples (Gaos, Zambrano, Zubiri to name but a few).
- Finally, the School of Barcelona also acquired a form of prestige, especially in terms of logic and symbolic philosophy. For instance, Bertrand Russell himself visited Crexell and d'Ors during the interwar period.

The Civil War caused a severe loss for Spanish academia, as Margarita M. Valdés reflects :

Consequent to the tragedy of the Civil War, all the brilliant hopes of Spanish philosophy since the second half of the 1930s collapsed. Groups were scattered, the fall of the Republican government caused the departure and exile of all these brilliant philosophers, who otherwise would have restored the image of 20th century Spanish philosophy (Margarita M. Valdés, *in* Manuel Garrido, 2009, 530).

Furthermore, Abellán proposes to admit under the designation of « delirious thinking » a category of intellectuals particularly opposed to institutionalised thought : José Bergamín, Juan Larrea and María Zambrano in particular. Spanish Republican exile is often thought of in terms of a « dialectical » relationship with Latin America. Historians of Spanish philosophy often use the term coined by Gaos, « transtierro ». Whereas professional philosophers supposedly adapted well to exilic circumstances, these intellectuals « chose » to remain exiles.

Most critics have highlighted the tension between exile and existence. Theodor Adorno claimed that a philosopher can only philosophise in his or her mother tongue. Likewise, Abellán considers that Spanish Republican philosophers chose Latin America

in order to think in Spanish and so preserve their intellectual autonomy. Paradoxically, philosophising in exile is to defend the very existence of Spanish philosophy. Concha Fernández Martorell analyses the etymology of both terms dialectically : « the difference between “exists” and “exile” consists in the fact that the former deals with someone proceeding from somewhere near myself, whereas the latter proceeds from there, from what is farthest, he or she is an exile and proceeds from those ones, not these » (Concha Fernández Martorell, 2004, 114). To exist is to be here, to sense oneself being here in body and mind ; to be an exile is to be « elsewhere ». Philosophy is undoubtedly the place for philosophers ; yet, as any creative activity, it is constantly reinvented.

Jean Tellez (2010, 169) explains that *there is no generic model for philosophising*. Juan David García Bacca proposes a definition of philosophy in « Dos definiciones más de filósofo » which I explore throughout my work :

A poet from the past [...] tried to define poetry. He concealed his unavowed failure with a gallantry towards his lover : *Poetry... is you.*

Never ask philosophers – even less so philosophers of second range – what philosophy is. His answer will be, in substance : *Philosophy... is me.*

This, of course, is no definition at all (Juan David García Bacca, 1975, 81).

García Bacca defines philosophy as a « transcendental humanism ».

Exile is an incentive to renew philosophical writing. Language is apprehended in a poetic way. José Bergamín in particular deliberately ignores a basic precept of philosophical discourse : clarity. He advocates the use of metaphors and ambiguity instead and celebrates paradoxes and amphibologies. María Zambrano's « philosopher-and-poet » explores the Spanish language in its entire metaphysical capacity. Their efforts tend towards producing a metaphysics in Spanish.

In *La philosophie de l'exil* (1996), Huguette Dufresnois and Christian Miquel aim to abolish the very notion of ontological ground. It necessarily implies a « vertical » vision of the universe and architectonics which contemporary philosophy rejects. The initial purpose of the work is to introduce non-being as « a liberating opening for meaning ». The exile, the authors argue,

decides never to settle down. He feels non-being to be both anguish and bliss : anguish of the uprooted self, intoxication before all possible worlds, before this world, always open, before the gaps allowing him to draw his own path (Huguette Dufresnois and Christian Miquel, 1996, 72).

Likewise, García Bacca induces his reader to follow the byways, in other terms, to be original.

CHAPTER 2
1939,
a « philosophical moment » for Spanish Republican intellectuals in exile

In 1939, Spanish intellectual history follows two distinct courses : one abroad, the other confined inside the borders of a dictatorship. Although the Republican government in exile was officially dissolved in 1977, Spanish Republican Exile historiography does not set a closing date. Most exiles were diminished by the time return becomes morally acceptable and legally feasible. García Bacca alludes to the poor physical conditions in which republicans – Bergamín and himself – return to a now democratic Spain. Health is the main reason why María Zambrano postpones her return until 1984.

In this context, the success of the notion of « transtierro » coined by José Gaos was widely successful amongst Spanish Republicans in Mexico and is still successful amongst historians of Spanish philosophy (Sebastiaan Faber, 2002, 213 ; Milagrosa Romero Samper, 2005, 16) strikes as a paradox. Francisco Caudet, however, points out its limits. Inspired by Caudet, Sebastiaan Faber analyses Gaos' relationship to the Mexican government in *Exile and hegemony* (2002).

A. Exile as a « constant » and « category » of Spanish philosophical thinking ?

Gaos' « double homeland » could be taken as an alternative to Bergamín's « España peregrina ». Both imaginary entities correspond to what Michaël Löwy designates as « landscape of desires ». Löwy links modern Jewish thinkers to romanticism. He recalls the original meaning of « utopia » :

In fact, in this romantic-period culture, the *Zivilisationskritik* and utopia are inseparable : one cannot criticise, radically, the existing social reality without having, implicitly or explicitly, a *landscape of desire* (*Wunschlandshaft*) [...], the image of a different reality, namely, a *utopia*. And vice versa : authentic utopias cannot exist without the workings of negativity, without criticising “all that exists (Marx)” (Michaël Löwy, 2010, 8).

Antoni Mora situates Spanish Republican philosophers within the broader context of European contemporary thought. He affiliates the former with contemporary Jewish philosophers. Abellán (2006) categorises Zambrano's discourse on exile to the point of criticising her for effectively returning to Spain. In turn, he praises Gaos for remaining true to his own philosophy. Both Bergamín and Zambrano express the desire to return in their correspondence. Most historians of Spanish philosophy identify exile with the « rediscovery » of America. Beorlegui, however, points out that Latin American governments greatly benefitted from their politics of asylum at least in terms of intellectual capital. Spanish Republican exiles and philosophers in particular would in turn contribute significantly to the scientific and academic renovation of Mexico, Venezuela and Argentina.

B. Gaos' theory of the two homelands : exile as a success story

Historians of Spanish philosophy agree on the actual « depoliticization » of Spanish republican intellectuals. José Ortega y Gasset's main disciple, José Gaos, as a member of the PSOE in Spain had been leading an active political career prior to the Civil War. However, once settled in Mexico as Professor at the Universidad Nacional Autónoma de México, Gaos' interest in politics seemed to ebb. Upon his arrival in 1938, Gaos made Mexico his second homeland. He died there in 1969. Sebastiaan Faber addresses the issue of the exile's dependence on the host country government. In the troubled context of the Cold War, Gaos' status as a « protected » intellectual had not come without conditions.

In this section I analyse the philosophical and historical implications of the notion of « transtierro » itself and the way scholars tend to have taken it for granted. I examine Gaos' own writings on the theme. Then, through concrete examples, I analyse the impact the use of the notion of « transtierro » has on Spanish Republican exile historiography. How can Gaos' notion of « transtierro » and the ensuing theory of the two homelands be philosophically *and* historically accounted for ?

Gaos wrote a number of important texts indirectly celebrating the Mexican government. In these texts the notion of *transtierro* is put forward. Later in his life, it would develop into the theory of the two homelands. According to Faber, Gaos pledged allegiance to the Mexican government and was unaware of the effects on his own thinking. This question raises a second one : what legitimacy does Gaos have in writing in the name of his fellow exile colleagues ? Gaos is, arguably, the very first historian of Spanish Republican philosophical life. His writings have inspired José Luis Abellán to a very large extent.

The article Gaos published in 1949 in the Mexican journal *Filosofía y Letras*, « Los transterrados españoles de la filosofía en México » is, unquestionably, the most cited of all texts the author wrote on the subject. Gaos avoids the terms « exile » and « exiles ». He prefers to use periphrastic expressions, such as « settling in a new land » or « forced emigration ». Contrary to what the title of the article suggests, Gaos does not develop the idea of « transtierro » from a theoretical point of view. He justifies the title *eventually* at the end of his text. He reminds his reader that he had coined the expression in the early days of the Spanish republican intellectuals' arrival. And that he had done so much to Antonio Caso's satisfaction.

The following text is a short extract from the article in question. Strikingly enough, in these pages, there is no need for Gaos to remind his reader explicitly of the reasons for this to happen in the first place. Instead, he concentrates on the cultural production being led so far by the Spanish members of the *Casa de España*, and by himself as Professor at the UNAM, all to the benefit of the Mexican nation :

En los españoles actuales actuó, sin duda, desde su principio la emigración. Con una actuación de dos vertientes. Toda emigración representa una experiencia vital tan importante como no puede menos de ser la experiencia de emprender una vida más o menos nueva. Pero una emigración forzosa representa la experiencia de emprender una vida más o menos nueva en una peculiar relación con la vida anterior. Como ésta se dejó por fuerza y no por prever otra vida preferible y resolverse a vivirla, se vive la vida nueva con una singular fidelidad, entre efectivamente espontánea y moralmente debida, a la anterior, [...] lo valioso de ella, menos notorio en lo habitual de la posesión que en lo al pronto insólito de la pérdida y en lo engrandecedor, que no empequeñecedor, de la distancia temporal

en el recuerdo. Esto puede ser aún en el caso de que el asiento en la nueva tierra resulte preferible al retorno a la dejada, cuando entre los valores de una y valores de otra cabe ver una relación que permita conciliar la fidelidad a los unos con la adhesión a los otros. Es lo que nos ha pasado a los españoles en México.

What is essentially expressed in these lines is not so much a philosophical conception of exile, but rather a summary of the activity his republican colleagues and himself in particular have been undertaking during the previous decade, underlying the generosity of General Cardenás' government in supporting Philosophy, an activity well known for not bringing in any money at all.

In the first lines, Gaos distinguishes two types of emigration : one is a product of the individual will ; the other is imposed on the individual by external forces (l. 4-6). Now, from a historical perspective, as republicans and intellectuals persecuted by the Francoist victors, Gaos' companions and himself correspond to that last category of emigrants. But, the latter argues, this situation is also gratefully accepted from an existential point of view. Indeed, both situations – one with the individual willing to depart, the other, unwilling – have in common the fact that departing from the place of origin to the place of arrival constitutes a radical change in that same individual's existence : it is all about starting a new life, Gaos claims.

In l. 8-9, it is the geographical and existential break itself, which according to Gaos provokes the above-mentioned revelation. But by ending the usual, normal laziness of our gaze, by breaking with habit – « lo habitual de la posesión », Gaos writes – the surrounding world, or *circumstance*, is displayed in a new way. This is why Gaos refuses to surrender to nostalgia, or to seek shelter in memories. For instance, turning the physical phenomenon around, he suggests that, as the distance in time is growing, things also grow, become larger instead of becoming smaller. This argument is allegedly more poetic than it is rational.

The word « transtierro » itself received huge acclaim, be it contemporary to Gaos or from later scholars. The peninsular philosopher José Luis Aranguren is, to my knowledge, the first author to have criticised Gaos' approach to the problem of exile. Francisco Caudet is to date one among the few specialists of Republican exile who

dedicates most of his attention to the effects of using the term unquestioningly in academic works. Caudet, in several of his own works, argues that the « transterrado »'s situation fits only that of the intellectual, a very privileged group of Spanish republicans, particularly the happy few of the *Casa de España*. Certainly exile is liberating in the sense that all usual geographical and cultural landmarks are lost. In this sense, it is a mind opening experience. Nevertheless, he adds in *El exilio republicano de 1939* (2005), one should never overlook the violence caused to the individual *forced* into exile.

Sebastiaan Faber is more critical still. He considers that in accepting the protection of the Partido Revolucionario Institucional (PRI), Gaos also accepted to relinquish some of his presumed autonomy as an intellectual. Faber understands the notion of *transtierro* as a *myth* rather than an *idea* or concept in the technical sense. According to him, Gaos' purpose consists of the strengthening of Republican cultural hegemony. The term « transtierro », as used by Gaos, betrays an ideology, which concerns the status of the exiled intellectual in the cultural institutions of his host country. His relationship with the government is not one of autonomy but on the contrary, of (utter) dependence.

The chapter opens with a gloss on a lecture Gaos gave in November 1955. Faber observes that « the location was strangely appropriate » (Faber, 2002, 186). The Casino Español in Mexico City, he explains, « was a social centre for members of the old Spanish Colonia ». Faber is particularly careful to highlight the political stance of Gaos. The ambiguity of Gaos' stance is that he presents himself as a “liberal” intellectual, in a place where the public is conservative. This statement, to Faber, is misleading, since Gaos had by then long forsaken his pre-war ideals.

Gaos' approach to exile is questionable. One can hardly speak of a philosophy of exile, as would be the case for María Zambrano, for instance. In itself the term « transtierro » should undoubtedly be of no further use to scholars working on Spanish Republican exile.

If we develop Faber's assumptions to the full, however, Gaos is far from being a philosopher : he is a propagandist. Considering that Gaos dedicated his life to Philosophy, this is a severe accusation in my opinion, which Faber does not seem to

endorse. To take this philosophical background and evolution into account is the only way, in my opinion, to achieve the full understanding of Gaos' work, particularly of the texts related to the theme of « transtierro ». There is a form of essentialism in his thinking. Gaos, just like other contemporaries of his, and not just Spanish Republicans, has a vision of the world that is transcendental. What ultimately opposes Gaos to, say, García Bacca is the comprehension of man's role or place in the world. Faber disregards Gaos' philosophical premises and rejects the idea that an intellectual is autonomous, that is, completely independent from the political power in place. In this, Faber theoretically complies with Antonio Gramsci's principles – the Italian doctrinaire who defined the ideals of the Popular Front concerning the relationship between the intellectual and the people.

Salvador Feliu rightly observes that « the development of philosophy [...] is related to the national circumstance. Even the lack of importance Gaos gives to the Spanish language in this context is striking. It is the opposite of García Bacca's "filosofar en castellano" » (Salvador Feliu, *in* Sergio Sevilla, 2008, 166). The distinction between a philosophy *in* Spanish and a Spanish philosophy is crucial in order to find a new way of understanding how philosophising was intrinsic to the project of rethinking man. García Bacca defends the Spanish language as properly philosophical. Spanish philosophy is a project not in the sense that it aims to impose cultural hegemony over other kinds of national philosophies, but in the sense that the metaphysics underlying Spanish poetry and literature is to be made technically explicit to the philosopher.

The comparison between Gaos' and García Bacca's conception of metaphysics is eloquent.

CHAPTER 3 ***From symbolic logic to poetic “logos”***

Juan David García Bacca's conception of metaphysics is based on contemporary physics in that ontological regulation must be transcended so as to transform being itself. García Bacca is less concerned with the superlunary than with what makes us human : man is mortal but craves immortality. The human condition, according to García Bacca, is « experimental » : to be human is to refuse all limits (Carlos Beorlegui, 2003, 63). All of García Bacca's writings reflect the influence of great modern scientists in his teleological approach to philosophy : findings and inventions make the history of experimental science progress. Likewise, the « great minds » in the history of philosophy are those capable of inventing. In *Nueve grandes filósofos y sus temas* for instance, García Bacca argues that Bergson correctly conceived the « jaillissement de nouveauté » at work in all human creations and in the universe but failed to express it in metaphysical terms ; this would be the achievement of Alfred North Whitehead (García Bacca, 1947, 431). Paradoxically, the greatness of a given philosophy is measured not by fame but by popular assimilation.

According to Carlos Beorlegui, exile was the most significant event to occur in García Bacca's life : « the necessary departure from Spain to Latin America meant that García Bacca would follow paths that only few would have imagined beforehand » (Carlos Beorlegui, *in* Carlos Beorlegui, 2003, 29). The Civil War itself caused « the complete transformation of García Bacca's thinking » (Carlos Beorlegui, 1988, 47). In his intellectual autobiography, *Confesiones*, García Bacca stresses the underlying unity of his work, beyond epistemological breaks which reflect his tireless search for (scientifically founded) truth. To leave Europe meant leaving a certain philosophical modernity – that of analytical philosophy and symbolic logic – for another, focused on man, the indefinable par excellence. During his stay in Mexico, García Bacca significantly renewed his friendship with José Bergamín and befriended María Zambrano. From this point onwards, I uncover hidden analogies in their respective works.

A. Philosophy as a vital necessity

In this section I analyse García Bacca's *Introducción al filosofar* (1939), the first book he published in exile. It reflects how exile impacted on his way of conceiving philosophy as a vital necessity. According to Carlos Beorlegui, it is the first of a series of publications reflecting García Bacca's « vital historicism » which lasted until the mid-1950s. García Bacca experienced a profound religious crisis in 1938 ; in 1939 he embraced the ancient Greek vision of the world which he would advocate from this point onward until his death. In the « Prologue » of *Introducción al filosofar* for instance, García Bacca adopts a confessional tone of writing. The Goddess of Modesty (Aidos) fills him with the necessary inspiration to compose the Foreword of his book, he explains. Nevertheless, García Bacca had resolutely become an atheist and would deny Modesty's existence : his distrust contrasts with Gaos' deference towards all kinds of authority. Philosophy is affiliated with a Trinity of Greek divinities : Truth (Aletheia –disclosure), Modesty (Aidos – concealment) and Love (cosmic – Eros).

García Bacca's description reveals the fundamental lyricism of a world in which all inanimate and living beings struggle to single themselves out :

Each thing seems to be feeling like an empty arch, like an empty shell penetrated, moved by the extraordinarily powerful circulating sea of Love.

Then, at some given moment things, slightly panicked, dare to close themselves off and take revenge on a being, their treasure, their “substance”, their love.

Things start to have “their” own little heart. The shell will “cover” and carefully conceal what it holds.

However, cosmic Love, served by Truth, is empowered with revelation.

According to García Bacca, the audacity of the Greek philosopher consists of looking straight at things and in the face of God ; when man dares to become what he is then is philosophy invented. In 1939 García Bacca fights a certain contemplative meekness towards reality. Since the function of thought is really to sustain being, beauty is more important than truth : « whether this work is true or false is not a matter of great importance to me. What does matter is whether it is beautiful or ugly ». *Introduction al filosofar* reflects the different ontological stages of the European :

	<i>Cosmic role</i>	<i>Attitude towards universe</i>	<i>Function of language</i>	<i>Main knowledge tools</i>
<i>Greek (exc. Socrates)</i>	Speaker	Defensive	Ontological	Definitions
<i>Renaissance man (from Suarez to Leibniw)</i>	Athlete	Offensive	Logic	Method
<i>Modern Man (from Kant to present)</i>	?	Autonomy	Autonomy, <i>purity</i>	Categories

*Anthropological state of the European in relation to historical functions of language and cognitive tools
in García Bacca's Introducción al filosofar*

García Bacca agrees with contemporary logicians on the essentially « pure » nature of language : « I believe, on my part, that when meaning tends towards nil, the signified tends to be purely “formal”, all concrete signified disappears. The following words : “concrete formal” acquire the technical value more or less defined by Husserl and Scheler. According to García Bacca symbolic logic originates from Greek Antiquity. Henceforward, language acquires its own autonomy. At the same time it is entirely dependent on its historical context of production ; García Bacca is particularly sensitive to the synthesising process of writing into using purely mathematical symbols :

The history of Logic tells us, amongst other things that, during the historical period in which individuality is constituted, formal sciences appear as formal sciences.

For instance : an apophantic logic such as the Greek refuses a logical algebra which capacitates the designation of a single full proposition with a letter, so that p, q, r.... symbolise any given proposition ; similarly, a, b, c represent any given number (1939, 105).

In *Introducción al filosofar* language constitutes a « verbal cosmogony ». The association of words delineates its own rules. In *Necesidad y Azar* (1984), García Bacca develops the analogy further. He claims that Astronomy admits two kinds of system : one ruled by Necessity, the other by Randomness (1984, 20). Randomness has its own laws and rights. By defying Necessity, Randomness permits creativity and verbal playfulness : « the heart of language is poetry, literature. Language palpitates there. What is left is only the most superfluous ; language does not quiver, it repeats all

ready made, conventional, repetitive and superficial sentences » (García Bacca, 1984, 48). No doubt *Fin-de-siècle* poetic Symbolism would find some echoes in the works of mathematicians and logicians such as Bertrand Russell and Alfred North Whitehead. Under the guidance of Bergamín, García Bacca became acquainted with the works of Antonio Machado and Jorge Guillén. In 1984, García Bacca compared Parmenides' *On Nature* to one of Einstein's formulas :

$$\frac{d^2x_\alpha}{ds^2} + \sum_{ij=1}^4 \left\{ \begin{matrix} ij \\ \alpha \end{matrix} \right\} \frac{dx_i}{ds} \frac{dx_j}{ds} = 0.$$

If the poem's meaning were dully developed, it would culminate in the above stated formula, which, according to García Bacca, expresses all the ontological properties of the Sphere of Being.

While Bergamín's activity in pre-civil war Spain is well documented, very little is actually known of García Bacca's life before his flight to America in 1938, besides the intellectual autobiography he published in 1991. Seldom has García Bacca's *Confesiones* been referred to as a primary source for understanding his philosophy, or the evolution of his thought. Of all the Republican intellectuals García Bacca knew in exile, Bergamín's name is the only one to be repeatedly mentioned in this text. García Bacca describes his initiation to bullfighting in Mexico under the guidance of Bergamín. From this point onward, this « confession » is of particular significance to my argument. Indeed, I claim that bullfighting is a metaphor defining the philosophical style of Spanish Republican philosophers in exile – particularly José Bergamín, Juan David García Bacca and María Zambrano.

I exploit the theme of bullfighting in the works of José Bergamín, which in my view defines the particular philosophical style, and metaphysical – profoundly religious – approach of Spanish Republican philosophers in exile. Bergamín quotes Buffon's phrase, "le style, c'est l'homme", particularly in his writings on « toreo ». Style is what matters indeed in philosophy. What Solomon says of Nietzsche's style is fully applicable to Bergamín : « a style is itself a philosophy or, to turn it around, philosophy is first of all a matter of style » (Robert C. Solomon, Cambridge, 1996). Likewise,

Bergamín claims in *Fronteras infernales de la poesía* that “Sartre would say that a literary technique is nothing but a means of expressing metaphysics. Thus : a style » (José Bergamín, 1959, 73).

Bullfighting, as a metaphor for writing, aptly captures the main issue at hand : can ideas be dangerous, that is to say : can they have a sufficient impact on reality so as to *transform* it ? Michel Leiris writes abundantly on the theme. In « Of Literature considered as Bullfighting », the bull’s horn symbolizes the material threat a bullfighter has to face. The problem is that, according to Leiris, the artist will never actually expose himself to a danger as real as the one concentrated in the menacing sharpness of the horn.

Leiris defines a kind of literature « above the rest » (« genre littéraire majeur ») in his opinion, which contains two types of writings : confessions and subversive writings, the quality of which consists in the direct risk the author is readily taking (Leiris, 1973, 20). The notion of danger is inherent in a certain type of writing, which Leiris qualifies as « subversive ». Literary subversion lies essentially in the author’s authenticity, « being true » to oneself. For Bergamín, authenticity is achieved – paradoxically – by wearing a mask ; this is perhaps the reason why even his “autobiographical” writings are seldom confessional. If his thinking is indeed subversive, it is because, like the bullfighter in the ring, he « makes ideas dance ».

Danger is at the centre of Bergamín’s thinking, as fully evidenced in the following lines :

Thinking with paradoxes is naturally dangerous, just like it is dangerous to jump with a parachute ; but the contrary is even more dangerous : to think without them ; to jump without a parachute like the paradox-lacking, passionate thinking. The only thing not dangerous, in the end, is not to think at all. Or, to fly (José Bergamín, in Rogelio Martínez, I, 46).

Bergamín clearly defines his own style of thinking, where paradox, insomuch as it defies rationality and triggers new thoughts, is central to the very act of thinking. There are essentially two ways of thinking (according to Bergamín) : either with or without paradoxes. Certainly, thinking paradoxically is dangerous, because one throws oneself

into the void, but this jump into “nothingness” is not lethal : using a paradox is like using a parachute. It is, therefore, if not the most rational, at least the most reasonable way of thinking whereas thinking without such parachutes (thinking paradoxically) is lethal. Helen Wing, defending Bergamín’s “Christian existentialism”, speaks of a “Fall into reason”. She assumes, in fact, the traditional Christian interpretation according to which “the Fall was a fall into death, into the body in time and into reason and knowledge”, this knowledge being the knowledge of death (Helen Wing, 1995, 98). This would certainly explain why, in this passage, the image of the fall prevails over that of elevation.

The most reasonable way of living is putting life at risk, instead of preserving it, for which a third solution exists : not thinking at all. Beyond the provocation, Bergamín advocates a form of thinking where passion is essential : in the end, life in itself is less valuable than the attempt to transcend it. Bergamín does not oppose reason or logic and poetry, but poetic thinking and literal thinking. Logically ordered thought has the power to dissolve the literal order. It releases the spiritual element enclosed in the letter. Consequently, it is subsumed under a greater realm, the order of the poetic. Logical discourse, like poetry in verse or in prose, is only a specification of the poetical order. I draw on to Cristobal Holzapfel’s *Crítica de la razón lúdica* to argue that *Bergamín’s thinking shifts from sufficient reason to ludic reason*.

B. The Poet, « a being at the crossroads »

In this section I draw a parallel between José Bergamín and the French Catholic philosopher Jacques Maritain, whom Bergamín knew well. One of Bergamín’s books of essays, *Fronteras infernales de la poesía*, bears the mark of Maritain’s aesthetic musings. Maritain does not admit Poetry in the realm of Metaphysics. Bergamín and García Bacca conceive the contrary, the Poet at the crossroads.

Maritain’s definition of poetry in *Frontières de la poésie* (1927) illuminates Bergamín’s conception of creation as a mystery. I illustrate this point by commenting on Bergamín’s *Tres sonetos a Cristo* (1927). I see the three pieces as a triptych in the

religious sense of the word and analyse it in detail. The unifying element is the sea. The sea itself is ambiguous in nature. The shock of images and the Christian thematic give an overall impression of totality. Hell is inside the human mind. In *Fronteras infernales de la poesía*, Bergamín sets foot inside Death's lair : « the most atrociously pious and daunting of all divine images, that of Christ on the Cross has deposited in the heart of man its new tragic hope » (Bergamín, 1959, 24).

In *Cristo crucificado ante el mar (1937-1983)*, Bergamín's questioning is as intense as ever. It delimits in a sense Bergamín's poetic calling. Some of the triptych motives are used. The most striking feature is the conceit of the sea depicting an interior state of agony.

Bergamín is defiant towards reason. Helen Wing argues that « he had an acute sense of the folly of excessive definition, aware as he was of the insufficiency of the intellect to explain and contain reality, whether that be nature or culture [...]. For him, poetic vision should militate against definition since definition, the imposition of the rational human mind, misreads the nature of reality » (Helen Wing, 1995, 42). Bergamín seeks an order which is not that of the physical world. Helen Wing further observes that « for Maritain, as for Bergamín, art which does not concern itself with transcendence can testify only to the vacuity of human existence » (Wing, 1995, 55). Maritain distinguishes three types of knowledge :

- The first type, scientific or philosophical, is knowledge by intellectual connaturality to reality apprehensible with concepts. It is based on the human intellect only. The notion of truth is entirely based on the adequacy between the argument and objective reality.
- The second type of knowledge, « natural » or « supernatural contemplation » is knowledge by connaturality either intellectual or sensitive to reality non apprehensible with concepts and, at the same time, contemplated « in other words, it cannot be notionally objectified but is nevertheless the term for objective union » (Jacques Maritain, 1938, 112).

Luis de Llera argues that Zambrano's « poetic reason » is connatural to mysticism. According to Raïssa Maritain, the poet's main activity is to meditate. His is the path of

interiority. The Poet tends towards the word whereas the Mystic tends toward Silence (Raïssa Maritain, 1938, 60). A poem in *Hora última* illustrates the paradoxical nature of the « interior god », both divine and mortal (Bergamín, 2009, 563). Both Bergamín and Zambrano look inside the heart of man. This movement towards interiority is no doubt what specifically characterises poetic reason.

Part 2

« PILGRIM SPAIN », LANDSCAPE OF DESIRE OF SPANISH REPUBLICAN PHILOSOPHERS IN EXILE

CHAPTER I

Philosophy of exile and « peregrination ».

Spanish Republican philosophers and the literary motive of « *Homo viator* »

My starting point is an observation Nigel Dennis made in a recent conference :

Franco's victory brought with it the dismantlement, the disassembly – piece by piece, group by group – of what had constituted the concerted liberal reformist impulse that had emerged in Spain in the opening decades of the twentieth century. Those groups and individuals – that sector of the population – were ultimately scattered across the globe in such a way that they could never be reconstituted or reassembled ; Republican Spain, in other words, could never become whole again. The imaginary of Republican Spain would be irredeemably defined by that loss of wholeness – loss of focus, of common purpose, of physical cohesion.

A. *Homo viator* or pilgrimage as a literary motive

As the Spanish Republican philosophers' « landscape of desire », « Pilgrim Spain » or « España peregrina » can be conceived as a philosophical metaphor. Guillaume Navaud (2011) claims some metaphors have a « heuristic value ». Indeed, metaphors express the ineffable and as such philosophy disregards them as tools of knowledge : « what, then, makes the strength and accuracy of this metaphor ? The fact, no doubt, that it expresses something of its object (what is compared) with something properly unsayable with the sole means of traditional theoretical lexicon » (Guillaume Navaud, 2011, 10-11). Philosophical discourse traditionally rejects the use of metaphors yet some contemporary philosophers, such as Paul Ricœur, Jacques Derrida and Hans Blumenberg have insisted on the fact that some metaphors are philosophical by nature as opposed to rhetorical metaphors. « Metaphorology » is the study of the history of philosophical metaphors Blumenberg proposes to carry out. I focus on the metaphor of

man-as-pilgrim. My argument is based on George Hugo Tucker's *Homo viator* (2003) and on Frédéric Gros' *Marcher. Une philosophie* (2009). I argue that, given that the motive of « homo viator » is literary, the use of the notion of pilgrim or peregrination by Spanish Republican philosophers not only directly refers to their situation as exiles, but also indirectly to European literary tradition.

Metaphors bridge the gap between philosophy and poetry. García Bacca and Bergamín compare poetic philosophising to walking. According to Frédéric Gros, walking is a liberating experience and, as such, a philosophical one – at least since Nietzsche who inspired Bergamín in many ways. Elevated thinking is thinking only the essential and this comes with walking :

He who writes whilst walking is on the contrary absolutely free [...]. His is a thought proceeding from a movement, from an impetus. The body's elasticity, the movement of dancing can be felt. Thinking the thing itself without the interference, the mist, the barrier or customs of culture and tradition. No need for long, continuous demonstrations, but light, profound thoughts. This indeed is the gamble : the lighter a thought, the higher it rises, and the more profound it becomes, since it soars high over the thick swamps of certainties, of opinion, of institutionalised knowledge (Frédéric Gros, 2009, 33-34).

Pilgrimage is a codified march. The etymology of the Spanish word for pilgrim, « peregrino » originates from the latin « peregrinus », which primarily meant « exile ». The notion of « Pilgrim Spain », therefore, reflects the self-awareness of Spanish Republican intellectuals :

In the terms posited by Bergamín – and which consciously or unconsciously we have assimilated when using the expression – “España peregrina” signals a separate, parallel national reality : one that in opposition to Franco's artificially engineered nationalist Spain, is legitimate and genuine but which exists extraterritorially – banished by force and set in motion (perpetual motion in a sense), obliged to undertake a figurative pilgrimage. *España peregrina* comes to represent, therefore, an “imagined community” of like-minded individuals, bound together by a shared past (a shared faith), a common enemy and convergent aspirations for the future. It amounts to a symbolically constructed community that exists not so much as a definable geographical reality but rather as a defiant, though nonetheless real alternative to the simulacrum of the country which had

taken possession of national territory and disfigured the genuine collective identity of the Spanish people (Nigel Dennis, unpublished paper, 2008).

In Renaissance literature, the « peregrinus » is separated from his soul (George Hugo Tucker, 306). Likewise, « Pilgrim Spain » is separated from its earthly attachment. Indeed, in María Zambrano and José Bergamín, there is a sense of a spiritual and poetic quest. The literary motive of « homo viator » is exploited by their contemporary, the French Catholic philosopher Gabriel Marcel in a collection of articles published in the 1950s is intitled *Homo viator*. Marcel was a pacifist during the Spanish Civil War and considered that the events in Spain were national matters. The Spanish Republicans consider that Britain and France's policy of Non-Intervention is in fact an intervention in support of Franco. Bergamín broke all relationships with Marcel. Zambrano accepted Marcel's help in the 1950s in the hope that he would be influential enough to help her win an important literary prize which would have allowed her to publish *Delirio y destino*.

B. García Bacca and the orders of truth

In a review of Alfonso Reyes' *El deslinde*, García Bacca criticises the author for proposing a literary phenomenology : in the words of Alfonso Reyes, « the study of the literary phenomenon, which is the manifestation of a fluid being ». García Bacca argues that a literary phenomenology would only be possible if a metaphysic-and-poetical order of truth were created. No common ground has been found. I claim that the purpose of Spanish Republican philosophers in exile is precisely to create this new order of truth, in which philosophy and poetry coexist. « España peregrina » is an entity that is both metaphysical and literary.

In *El deslinde*, Alfonso Reyes refers to Ortega y Gasset. In *The dehumanisation of art*, Ortega advocates the use of metaphors in philosophy. Reyes strongly defends the right to « apply words in a “translateral” meaning, the one most fitting our object, even if this meaning does not strictly coincide with that of the mathematician's, the philosopher's or the biologist's » (Alfonso Reyes, 1963, 3). García Bacca argues that using metaphors is a « fundamental error ». Metaphorical discourse lacks *conceptual*

continuity (García Bacca, *in* Perea, 2009, 277). No concept can explain a metaphor with sufficient accuracy just as literary expression cannot stand rational scrutiny. Poetic reality cannot be accepted philosophically because poetry is based on false philosophical propositions. But philosophical falseness does not necessarily imply poetical falseness, on the contrary : literary structure does not correspond to real entities. García Bacca observes that in philosophy, the difference between values and beings is widely admitted. Hopefully, so will the unrealistic nature of literature (García Bacca, *in* Perea, 2009, 280-281). García Bacca reflects that since Aristotle the function of art is not to express truths nor imitate nature. Art is about saying things the way we had hoped them to be. Poetic truth not only differs from philosophical or ontological truth : it is its exact opposite.

In my view, García Bacca's article is in fact a defence of the autonomy of art. Poetry is not submitted to physical or metaphysical laws. It reveals what astronomers call inter-eidetic lines. His poems – rewritings of other poems – expose latent metaphysical truths.

C. Spanish Republican philosophers in exile and intellectual nomadism

In *Sociology of philosophies*, Randall Collins (2000) argues that « intellectual creativity is done not in group situations but by working alone, usually many hours of the day ». In this section I focus on apprehending in what ways exile has been a catalyst for Spanish Republican philosophers in exile, particularly in the case of José Bergamín, Juan David García Bacca and María Zambrano. I argue that exile is a positive experience in a restrictive sense : institutional exclusion implies greater intellectual autonomy. María Zambrano declares in this sense that « exile has been a fruitful experience : it gave me the freedom of thought and the pecuniary problems I would never have known if I had I stayed in Spain. I would easily have obtained a chair but then I would have been forced to conform » (María Zambrano, *in* Rogelio Blanco, 2009, 45). García Bacca explains Bergamín's peregrinations in similar terms in his *Confesiones* : Bergamín's calling was to be a poet, not an academic. Lorenzo Fernández

Gómez situates García Bacca's « pilgrimage » at two levels : one existential and the other philosophical (Lorenzo Fernández Gómez, 1993, 356).

Exile refreshed the reflection on the essence of Spain, on the potentially philosophical nature of the Spanish language more specifically still : is Castilian a mere logical vehicle (Ferrater Mora, Gaos) or must its poetic resources be exploited (Juan David García Bacca, José Bergamín, María Zambrano) ? In this context translating other philosophies into Spanish was crucial to the overall philosophical project of Spanish Republican intellectuals in exile.

France Farago points out that « all existing languages inaugurate an original vision of the world and one unknown to a foreigner beginning his or her initiation » (France Farago, 1999, 114). According to Ignacio Izuzquiza, García Bacca's translations are part of his creative work : they not only contain « a number of important theoretical aspects » but are also « related to some central aspects of his philosophical thinking » (Ignacio Izuzquiza, 1984, 53). García Bacca tirelessly defended the use of Spanish as a philosophical language. He criticised the « childish verbal idolatry » of those (including himself) who literally worshipped the acquired idiom as some kind of divinity (García Bacca, 1989, 9). The idolatry of form, he warns, leads to the idolatry of truth and to a peculiar form of dogmatism, typical of philosophers :

Whether what is being said is true or not has been relegated to a secondary plan. "*Simon said so, full stop*". It's been said in German – in Greek or Latin – period. It's already true. From there to "a German, Plato, Aristotle, Thomas of Aquinas said so", then "full stop", "it is true", there is but a short step – and it is almost always taken with the first (García Bacca, 1989, 9).

Ignacio Izuzquiza points out that García Bacca's interest lies less in preserving a given text than endeavouring to communicate the theoretical or literary experience it provides in order to stimulate the reader's reflection. The result is that, in the practice and course of translation, the original text suffers countless transformations, much to the displeasure of those defending purely linguistic approaches to translation. Antonio Jiménez defines García Bacca's translating as a « creative process » (Antonio Jiménez, *in* Beorlegui, 2003, 188) in which transmitting the *true* spirit of the text is more

important than its letter. Just as Bergamín, García Bacca abhors literality and above all pedantry. García Bacca's effort as a translator lies entirely in the restitution of the rhythm, and, perhaps more importantly still, in releasing the ambiguity of words, assuming – like a poet does – all possible meanings at once: « luckily, poetry is a concert of words » (García Bacca, 1970, 133).

Marc Crépon (2000) defines the main features and purpose of a philosophical reflection on language. The comparison with the Spanish Republican philosophers' enterprise is in my view suggestive :

The reflection on language can also look to untie all elements linking the practice of a language to the sense of a community. [...] It would seek in the plurality of languages [...] the means to overcome diversity and impart a universal dimension to thought. [...] Ultimately, it proposes to find in languages the signs of a promise (of salvation or revolution), which would transcend the divisions of humanity, so as to [...] define a new being in common (Marc Crépon, 2000, 8).

The notion of « Pilgrim Spain » suggests the existence of a non-Peninsular Spain in which cultural and spiritual attachments are given priority over geographical origins.

Marc Crépon analyses how German Jewish philosophers and poets relate to the German language in exile. Philosophers such as Hannah Arendt tend to dissociate the political destiny of the nation and the philosophical destiny of German. Poets tend to consider that German is irrevocably polluted by the Nazi experience. Philosophers maintain a sense of community whereas poets regard exile as irremediable. Philosophers consider that what is at stake is the essence of the community, not the rational grounds of language itself or « spirit » of the German language. This attitude Marc Crépon calls « self-complacency ». Poets admit that language remains, but only conditionally : the « spirit » of the German language is somewhat diminished. This attitude Marc Crépon. Finally, Theodor Adorno claims that it is imperative to philosophise in one's mother tongue, whereas Nelly Sachs and Jean Amery undertake the reshaping of German.

Philosophising in one's mother tongue is a prevailing necessity in the sense that it guarantees the precision and exactitude of thought. From the strategic point of view

however, it impedes (at least in the case of Spanish Republican philosophers in exile) the dissemination of their works. I have summarised similarities between both exiles in the following table :

	LANGUAGE		COMMUNITY		SPIRIT	
	<i>Sense of security</i>	<i>Sense of alienation</i>	Sense of community	Irremediable exile	Self-complacency	Self-destruction
German Jewish philosophers	✓	✗	✓	✗	✓	✗
Spanish Republican philosophers	✓	✗	✓	✓	✓	✗

The only divergence between the German and Spanish Republican exiles concerns the sense of community.

Spanish Republican intellectuals are attached to the Spanish people, yet to them exile is irremediable. Juan David García Bacca's *Filosofar en metafóras y en parábolas* (1945) is an important work which reflects how the problem of philosophising in Spanish is understood by Republicans in exile. Gaos wrote a review soon after the book was published, which I analyse in order to bring forward points of contention between the two. Gaos advocates a « philosophy of philosophy », whereas García Bacca defends the necessity of inventing a metaphysics in Spanish and the right to philosophise « naively », namely in the way Aristotle in *Metaphysics* (A, 1) claimed philosophy to originate from a state of bewilderment.

In the « Prologue » to Martin Heidegger's *La esencia de la poesía*, García Bacca explains that his translation is dedicated to the poets. The extract in which García Bacca justifies his unorthodox translation of the consecrated, Heidegger's sacrosanct « Dasein » is a good example of his irreverent attitude and mocking tone : « I have dared to translate the sacrosanct word of Dasein – oh sacrilege ! – by using the castilian phrase [...] “truly real”. This way I avoid those that mean nothing and grate on our ears, such as “being there” or those of “reality, existence, existing” which say less and less as centuries go by ». A. Wagner de la Reyna reflects that only a fine knowledge of Heidegger's analytic of the *Dasein* can lead to such an astute lexical and conceptual finding :

Dasein se traduce generalmente por *ser-ahí* o *estar-ahí*. García Bacca propone y emplea realidad de verdad, y ello a primera vista desorienta y parece arbitrario ; pero mirado de cerca se advierte que el término tiene en consideración elementos más hondos que la simple traslación verbal. El *Da* – ahí – no alude principalmente a una localización espacial sino al enraizamiento de la realidad ; *Sein* – ser – señala hacia la verdad que no sólo lo aguarda (*wahrt*), sino que – siendo apofántica – lo abre hacia el mundo (ser-en-el-mundo). La esencia del hombre (que a ella remite *Dasein*) se expresa evidentemente mejor con la realidad de verdad que con estar ahí.

For all these reasons, the main purpose of the *Comentarios* is not to *comment* Heidegger's poetical ontology, but to defend the idea that any proper philosophizing is done *in tune* with the people. García Bacca laments Spanish being condemned by « fanatical » philosophers. Greeks have only translated foreign texts since the 3rd century, A.D. only.

An alert musicologist, García Bacca compares Spanish and Greek to pieces of music written in equivalent style and tone (1970, 129). Whereas music, throughout its historical evolution, gained in polyphony and has become a « multi-dimensional body », Language followed the opposite direction : words were first equivocal and have now become unambiguous (1970, 130). This is due to the long distillation of centuries, where words, since Aristotle, have been defined and where language, as a whole, whilst gaining in philosophical abstraction and scientific precision, is stripped bare of its evocative power (1970, 130). A common word, « tabla », would be sufficient in itself to illustrate this point, but García Bacca suggests that the loss is sometimes more severe than meets the eye. The filtering of words has, in some cases like « Logos » (*razón-razones-palabra-cuenta*), « idea » (*visión-aspecto-pensar-idea-conocer*), or « saber » (*saber-sabor*) determined, unknowingly perhaps, the evolution of Western thought.

CHAPTER 2
1939-1965
Voices of « España peregrina »

In this chapter I analyse the notion of « España peregrina » in the light of Lope's phrase – « pilgrim in one's own homeland » –, which inspired Bergamín. I argue that an « existential philosophy » (in Pierre Hadot's words) is elaborated in the context of Spanish Republican exile. According to Francisco Caudet, Bergamín borrowed the title from Lope de Vega in *El peregrino en su patria*. Besides being at the Head of the Junta and the initiator of « España Peregrina », Bergamín was a prolific writer and poet. Francisco Caudet, quoting from the editorial of the second number, stresses the unity created by dispersion in the following terms :

It was absolutely necessary to help, before anything else, the distribution of our intellectuals in the different (Spanish) American republics, creating between them a true spirit of solidarity, independent of any kind of political allegiance, uniting them in the prospect of a later organisation through spiritual links.

Spanish Republican intellectuals endeavoured to preserve and produce culture, despite limited funds, dispersion and internal rivalries. « España Peregrina » is the title of a very important journal created in 1940. Amongst its founding members were José Bergamín, Juan Larrea and Eugenio Imaz. Teresa Férriz Roure points out that the name rapidly spread and came to generically designate the whole group of Spanish Republicans. Furthermore, Férriz Roure argues that culture, more specifically the reading of Spanish literary tradition from this particular situation, obeys particular rules identifiable to dialectics of continuity and adaptation. With the loss of personal time and space come both the fixation of what has been forsaken and the permanence of old values, she argues, adding that :

This awareness of living in suspension, with eyes fixed on Spain, defined Spanish exiles and, consequently, seems reflected in this *pride* of continuity, so well expressed by Leon Felipe in 1942 :

Brother, the estate is yours,
And so are the house, the horse, and the gun.
But mine is the ancient voice of the land.

You are behind and have everything.
And you are leaving me behind, naked and wandering in the world...
But without me you are speechless, speechless!
And how are you going to harvest the wheat
And feed the fire,
If I am taking the song with me ?⁵⁴⁵

Exiled intellectuals perceive culture, in other terms, as a sort of substitute homeland, a homeland for the spirit. Ferriz Roure explicitly refers to a "myth of culture" that was defended since before the civil war by « those Republican sectors convinced of its revolutionary possibilities ». « Culture », then, blends with « homeland ». The past is idealized while the present is alien or felt as such. One renews intimately with oneself when the loss of one's homeland brings only strangeness. Such is the paradox we are facing, according to Ferriz Roure: a kind of universalism that is properly Spanish.

A. Truth and History : Eugenio Imaz, Juan Larrea and the journal *España Peregrina*

In Eugenio Imaz's writings, the Spaniard is seeking « the material and spiritual truth of man » (Eugenio Imaz, in *España Peregrina*, 1940, issue no. 1, 15). In his view, academic or conventional truths are merely lies. The Civil War causes him to come closer to the people. Opposites become complements : « the people and History, the intellect and life, ethics and duty. The Spaniard innerly finds himself and becomes universal, historical » (Eugenio Imaz, in *España Peregrina*, 1940, issue no. 1, 16). In the third issue, Imaz publishes « Pensamiento desterrado ». Imaz gives priority to experienced truth over bookish truth. The sacrificial theme is a motive expressing the feeling of betrayal and historical injustice commonly used by Spanish Republican exiles, most notably María Zambrano in *Los bienaventurados*. Imaz suggests that theirs is a spiritual, almost Christlike renunciation, which magnifies man's humanity against

⁵⁴⁵ Hermano... tuya es la hacienda... // la casa, el caballo y la pistola... // Mía es la voz de la tierra. // Tú te quedas con todo, // y me dejas desnudo y errante por el mundo... // Mas yo te dejo mudo... mudo...! // Y ¿ cómo vas a recoger el trigo // y a alimentar el fuego, // si yo me llevo la canción?

Fascist barbarity. In the next subsection, I analyse Larrea's *Rendición de espíritu*, which was initially published in several issues of « España peregrina ». I compare Larrea's depiction of Santiago of Compostella to Frédéric Gros' study of this religious « invention » and agree with Abellán that his is a « delirious philosophy » – and perhaps even no philosophy at all. Indeed, his musings on Seneca's prophecy and on Spain's American destination are related to the Cabbala and other esoteric traditions. It is no surprise, therefore, that philosophers reject his propositions. García Bacca and Bergamín both left Mexico in 1946 and 1947 and settle in Caracas. After Mexico, Venezuela would soon become the second « place of exile » for Spanish philosophy.

B. Looking for a Spanish philosophy

Spanish Republican intellectuals celebrated Antonio Machado throughout exile as Seneca's spiritual heir. The works of Machado and Unamuno express the essence of Spanish philosophy, poetic and profoundly metaphysical. The second issue of *España Peregrina* contains a discussion between Alfonso Reyes, José Bergamín and Joaquín Xirau on that subject. According to Bergamín,

This dramatic way in which shadows converse sets in Don Antonio and Don Miguel this clear and profound accent peculiar to the Spanish way of thinking and of feeling which in itself is also dialogical. [...] It represents the living breed of Spain's essential style in the word of her people and in the works of her philosophers and poets. Therefore, through don Miguel de Unamuno and don Antonio Machado, this dramatic Spanish way of conversing, and, being popular was divine (José Bergamín in *España Peregrina*, no. 2, 66).

In the late 1970s, García Bacca confessed his preference for the term « pilgrim » ; his intention was no doubt to reveal the existence of « Pilgrim Spain » to a new generation of readers. Presumably, he had read, or at least had heard of, Bergamín's most recent publication, *De una España peregrina* (1972). According to Teresa Férriz Roure, Bergamín's scarce involvement in the journal *España Peregrina* is due to a lack of interest. Bergamín instead dedicated much of his effort to *Séneca*.

In the *Prologue*, Bergamín reaffirms his condition as « peregrino » within his own homeland. He repeats several times the paradoxical phrase : « I am not weary of

wandering ». Furthermore, his wanderings are, he claims, those of a ghost, living only by the strength of memory and his agonic catholic faith. This is plainly evident in his poetry. Indeed, human existence, according to him, is no more than a constant pulling between life and death. Finally, Bergamín uses the literary references that had been most cherished by Republican intellectuals in exile, such as Lope, Cervantes and Galdós. Other authors mentioned are, for instance, the poet Carlyle, Larra, Unamuno, Maritain, Manuel Azaña, Valle Inclán, Federico García Lorca, etc.

Bergamín is no conventional philosopher. He is however, undoubtedly acquainted with philosophical problems and uses canonical texts as sources of inspiration. Bullfighting is the metaphor Bergamín uses throughout his work to define his own style of philosophising. I compare Paul Ludwig Landsberg's *Intermezzo* to José Bergamín's *La estatua de Don Tancredo* in order to highlight that bullfighting can be seen as a stoic performance. In Bergamín, the spectacle of death is always defeated transcended by hope.

C. « To really philosophise is to mock philosophy ». Spanish Republican philosophy as a « counter-philosophy »

Humour is a key element in Spanish philosophy in exile. First, I give examples of the use of irony and mockery in the works of Bergamín, García Bacca, and Ferrater Mora. The bulk of my demonstration is based on Celestino Fernández de la Vega's *El secreto del humor*. In the final pages of the section I analyse an article Ferrater Mora wrote in English in 1951, « Is there a Spanish philosophy ? ». Ferrater Mora writes in substance : « [...] a people which insists upon being rather than upon operating, a people which prefers to be reality rather than become an operator of reality, is, of course, most suited to become the standard bearer of philosophy as a mode of human being and the most unrepentant enemy of any philosophy as a mere system of propositions ».

Part 3

POETIC REASON, AN INVENTION OF SPANISH REPUBLICAN EXILE

Diego Romero de Solís argues that poetic reason is an invention of the Second Spanish republic. I focus on poetic reason in María Zambrano. In Chapter 1, I show how the portrayal of Seneca as the Guide *par excellence* captures the mediating essence of poetic reason. In Chapter 2, I analyse María Zambrano's « forgotten » Italian book : *Spagna, Pensiero, poesia e una città*.

CHAPTER I *Séneca and exile.* *On « mediating reason »*

Murcia Serrano focuses on the political context in which Zambrano's reflection on Séneca took place. According to Zambrano, « Seneca is a spiritual figure that reappears in critical moments, like a “guide” showing us which path to follow » (Murcia Serrano 2005, 73). In a period of only five years, Zambrano published two books on Seneca : the first one in 1939, *Pensamiento y poesía en la vida española*, the second one in 1944. In *Pensamiento y poesía* (1939), Zambrano suggests that the Stoic's resignation corresponds to the morals of « homo viator » : « a traveller's morals, the morals of a peregrinating existence knowing itself not to possess anything. He who knows not to have been specially created knows himself to be a mere assembling of elements when the fragile unity breaks » (María Zambrano, 1939a, 100.101). The Spanish soul is half-Stoic, half Christian. In *El pensamiento vivo de Séneca*, Seneca represents at the same time courage before death and political oppression (he commits suicide) and exile. According to Simona Rampulla, Seneca creates a cultural revolution by defending cosmopolitanism (Simon Rampulla, in Giusto Picone, 2008).

A. Intellectual renaissance and crisis in Maria Zambrano's *El pensamiento vivo de Séneca* (1944) : the question of inventiveness in philosophy

Zambrano argues that man is fortunate enough to inherit – not only from a material point of view. Gabriele Bundo Canto observes that Zambrano admits Ortega's « perspectivism » : the world is subjectively seen from a certain perspective and the philosopher's task is to multiply to the full these partial perspectives in order to obtain a full picture. Accordingly, Zambrano claims that « philosophical tradition is not static, it changes according to the perspective from which we see it » (Gabriele Bundo Canto, in José María Beneyto and Juan Antonio González Fuentes (eds), 2004, 376). Classic figures « have a name and face ». Few occupy a permanent place by the people and at the same time, are capable of being born again in intellectual circles in times of crisis (María Zambrano, 1944, 10). Seneca is one of them. Through the lens of Stoicism, the question of style is understood in *Pensamiento y poesía...* as a Spanish way of life whereas it is perceived in *El pensamiento vivo...* under a literary angle : Seneca's written style transforms individual ethics into a way of life. Relying on textual analysis, I examine the motive of Seneca's death in both Zambrano and Bergamín. My main reference is James Ker's *The deaths of Séneca*.

B. Of philosophy : the writing of exile in María Zambrano's and Ferrater Mora's correspondence

I examine María Zambrano's epistolary exchange with Ferrater Mora in order to show that both parts conceive their correspondence as a Socratic dialogue. Their correspondence reflects the exilic conditions in which María Zambrano composed and published her work. Spain is always in the back of their minds and they exchange considerations on Spanish philosophy ; Zambrano even confesses to Ferrater Mora her keen desire to return ; she urges him to describe his impressions of Barcelona and evokes shared episodes of life – their developing friendship – during the war there. Finally, the theme of death is overwhelmingly present : philosophical death through the figure of Séneca ; deaths of relatives and friends – especially that of Ortega. María Zambrano's sense of despair becomes more acute in the 1960s. It triggers a number of

considerations on the human condition and the meaning of exile. In contrast, Ferrater Mora is leading a brilliant career in Bryn Mawr College, Pennsylvania.

CHAPTER 2
Spagna. Pensiero, poesia e una citta.
María Zambrano's forgotten italian book

According to Francisco José Martín, Zambrano chose to settle in Rome so as to break definitely with academia : this will of hers is linked to accepting exile as definite. Exile becomes both a « style » and a method – a philosophical exile and an exile *from* philosophy. In my view, the unicity of the book originates from the developing state of poetic reason, which the texts I analyse reflect.

A. Time, love, death : Celestina, matchmaker for dreams

The first essay significantly opens on the theme of dreams : Zambrano empowers poetic reason with the capacity of understanding and expressing the darkest secrets and deepest hopes of the human soul : as in Bergamín's *Fronteras infernales de la poesía*, hell is inside man. Celestina represents darkness longing for redemption ; she is craving for a dream to possess her and instead penetrates the lovers' dream of love.

B. Philosophy and poetic wanderings in « Un capítulo de la palabra : el idiota »

The figure of the fool is paradoxical : a mute incapable of reasoning, the idiot nevertheless understands the world more profoundly. He is the figure of pure presence and prefigures the poet.

C. Emilio Prados, the « perfect beggar »

Zambrano dedicated two articles to Emilio Prados, her « brother in exile ». Of all her contemporaries, he is the closest to her (Juan Fernando Ortega Muñoz, 2007, 191). The text included in *España, pensamiento y una ciudad*, « Emilio Prados », was written in a homage to the deceased poet. Zambrano claims that Prados' achievement consists of unifying poetry and philosophy : his poetry – sustained by thought – is metaphysical. Likewise, pre-Socratic philosophy is poetic. Zambrano criticises philosophical

formalism : needless of a method, poetry reaches its object more efficiently and immediately.

D. Philosophers of Spain and in Spain : Unamuno and Ortega

Poetic reason aims for knowledge of the heart.

« La religión poética de Unamuno » follows Unamuno's words. Unamuno is an unorthodox believer. His purpose is to express the Other through the metaphor of light. In « El Libro de Job y el Pájaro », Zambrano declares that « the human-and-divine conjunction takes place under the shape of a mutual appearance. Man and Creator face to face, each one co-present in and through the word » (María Zambrano, 1955, 394). Like Seneca, Unamuno is a figure of poetic mediation.

Zambrano's Ortega is the Ortega of *Meditaciones del Quijote*. Ortega is the founder of Spanish philosophy in the sense that he accepted his double calling : being a philosopher and being a Spaniard. Ricardo Tejada compares the use of metaphors in Ortega and Zambrano, their styles and philosophical purposes.

CONCLUSION

Carlos Nieto Blanco considers that contemporary philosophy is focused mainly on the question of language (Carlos Nieto Blanco, 1998, 278). Of all Spanish Republican philosophers in exile, Gaos is undoubtedly the one who addresses the issue in a valid perspective to contemporary philosophers. The « new paths of life » Carlos Nieto mentions are objective, whereas poetry is by essence subjective. Spanish Republican philosophers understand meaning as the result of the provisional link established between two minds through the mediation of the work of art. This is the reason why, in my view, poetic reason is in the context of contemporary philosophy, marginal : it privileges interiority over objectivity, poetry over philosophy.

« Pilgrim » intellectuals in an attempt to renew with the ancient way of philosophising regard contemporary orientations with scepticism. García Bacca, in particular, insisted on the liberating function of philosophy. Music is used as a counter-example : philosophical tradition defined man as rational. Had human nature been defined as musical instead of logical, Bach would be celebrated nowadays, not Thomas of Aquinas (García Bacca, 1975, 13). According to Fernando Ortega, there is an implicit « musical reason » in Zambrano's *Persona y democracia*. Bergamín understands the dialectics between music and silence almost in a mystical way. In exile, the consensus view on the poetic nature of Spanish philosophy is established according to the Spanish Republican philosophers project, inseparable from a political vision inherited from the Second Spanish Republic.

The challenge of studying this particular period of 20th Spanish intellectual history lies in the very duration of exile, the complexity of the Republican exilic landscape on the one hand and of relationships between intellectuals on the other, but not only that. Even after 25 years or more of academic research, publishing and commemorations on the subject, still many important figures are still unknown beyond the Spanish borders. Spanish Republican philosophy in exile has been thrown to oblivion for the past seventy years. Spanish Republican philosophy exists *historically*. It does not exist, however, *philosophically*.

The situation is dire when it comes to philosophers. Bibliography itself is an issue, as one can perceive that there are “schools” of philosophic Hispanism in Spain and in Italy. Moreover, the very existence of Spanish philosophy is questioned. Undoubtedly, *philosophical* historiography dealing with works of philosophers like García Bacca shows that their undeniable political attachment to the Second Republic, their “socialism” and defense of freedom would make their thoughts too subversive in a country that had only just freed itself from dictators.

Résumé - LES PHILOSOPHES DE L'EXIL REPUBLICAIN (1939 – 1965)

Les philosophes de l'exil républicain espagnol appartiennent au camp des défenseurs de la Seconde république légitimement proclamée le 14 avril 1931, et plus largement, de la lutte anti-fasciste des années trente. Ils se trouvent au côté du « peuple » lors de la guerre civile, qui dure trois ans. La victoire en 1939 du Général Francisco Franco, soutenu par l'Allemagne nazie et par l'Italie fasciste, les forcent à fuir l'Espagne en 1939 – au péril de leur vie. Certains intellectuels connaîtront les camps de concentration français, mais la plupart trouveront refuge en Amérique latine, en particulier au Mexique et au Vénézuéla. En exil, ils jurent de rester fidèles à la Seconde république et à l'esprit du peuple espagnol.

Ces philosophes appartiennent au camp des vaincus, à l'instar de tous ceux qui, mus par des idéaux progressistes et d'humanité, partout en Europe se sont élevés contre la barbarie fasciste. C'est pourquoi leurs œuvres respectives demeurent aujourd'hui encore inconnues dans leur quasi intégralité – malgré les tentatives de « récupération » menées tout au long des cinquante ou soixante dernières années pour promouvoir leur pensée auprès d'un lectorat plus large.

Au contexte de crise historique de l'entre-deux guerres, s'ajoute la situation particulière de la philosophie espagnole proprement dite. En effet, celle-ci n'est institutionnalisée que dans le premier tiers du vingtième siècle : on voit alors apparaître l'École de Madrid et l'École de Barcelone. L'Espagne en ce sens rattrape le « retard » pris par rapport aux autres pays européens, notamment l'Allemagne. Aussi la génération des philosophes que j'étudie, nés autour de 1900, est-elle la première bénéficiaire de cette politique de renouveau culturel et intellectuel : au moment où éclate la guerre d'Espagne, ce sont des philosophes professionnels jouissant d'une reconnaissance internationale qui s'engagent dans le conflit. Par conséquent, l'oubli qui recouvre leurs noms n'est pas seulement dû aux dramatiques circonstances historiques et politiques de la première moitié du vingtième siècle : il est également dû aux limites de la philosophie dogmatique elle-même.

L'expérience de l'exil elle-même, à mon sens, s'avère un catalyseur : ceux-ci visent à s'émanciper des conventions académiques pour philosopher de façon autonome, c'est-à-dire en espagnol et dans l'esprit du peuple. Cet idéal de liberté est à n'en pas douter à la source de la « raison poétique », véritable invention de l'exil républicain espagnol ;

Mots-clés : Philosophie espagnole du 20^{ème} siècle en exil ; littérature espagnole du 20^{ème} siècle en exil ; « Espagne pèlerine » ; exil républicain espagnol de 1939 ; histoire de la pensée européenne contemporaine ; José Bergamín ; José Ferrater Mora ; Juan David García Bacca ; María Zambrano.

Abstract - SPANISH REPUBLICAN PHILOSOPHERS IN EXILE (1939 – 1965)

Spanish Republican philosophers in exile defended the Second Republic, legally proclaimed on April 14, 1931. They embraced the anti-fascist cause rising in the 1920s and the 1930s in Europe. During the Civil War, which lasted three years, they stood among the people. 1939 saw the victory of General Francisco Franco, supported by Nazi Germany and the Italy of Mussolini. Threatened with death, they had no choice but to escape from Spain. Some intellectuals experienced French concentration camps but, for the most part, they found refuge in Latin America, especially in Mexico and Venezuela. In exile, they swore to remain loyal to the Second Republic and to the spirit of the Spanish people.

Moved by liberal views and humane ideals, these philosophers belonged to the vanquished, as those everywhere in Europe who rose against Fascist barbarity. As a result, their respective works are still widely unknown today – despite relentless efforts made to promote their thought to a larger audience for over half a century.

In addition to the historical context of crisis during the interwar period, the situation of Spanish philosophy itself is suggestive. Indeed, Spanish philosophy was institutionalised at the beginning of the twentieth century only: the Schools of Madrid and Barcelona were created. These politics of cultural and intellectual renovation are first bestowed upon the generation of philosophers I study, born in the 1900s. When the Spanish War erupts, they had become professionals of international recognition. This shows the actual limits of academic philosophy, incapable of acknowledging unorthodox ways of philosophising.

The experience of exile itself serves in my opinion as a catalyst: Spanish Republican philosophers in exile seek emancipation from academic conventions to philosophise freely; that is, in Spanish and according to the spirit of the people. No doubt “poetic reason” – the true invention of Spanish Republican exile – stems from this ideal of autonomous thinking.

Keywords : 20th century Spanish philosophy in exile ; 20th Spanish literature in exile ; « Pilgrim Spain » ; Spanish republican exile of 1939 ; history of European contemporary thought ; José Bergamín ; José Ferrater Mora ; Juan David García Bacca ; María Zambrano.